MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81384-5

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHMID-NOERR, FRIEDRICH ALFRED

TITLE:

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

PLACE:

HEIDELBBERG

DATE:

1908

Master Negative #

93-81384-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

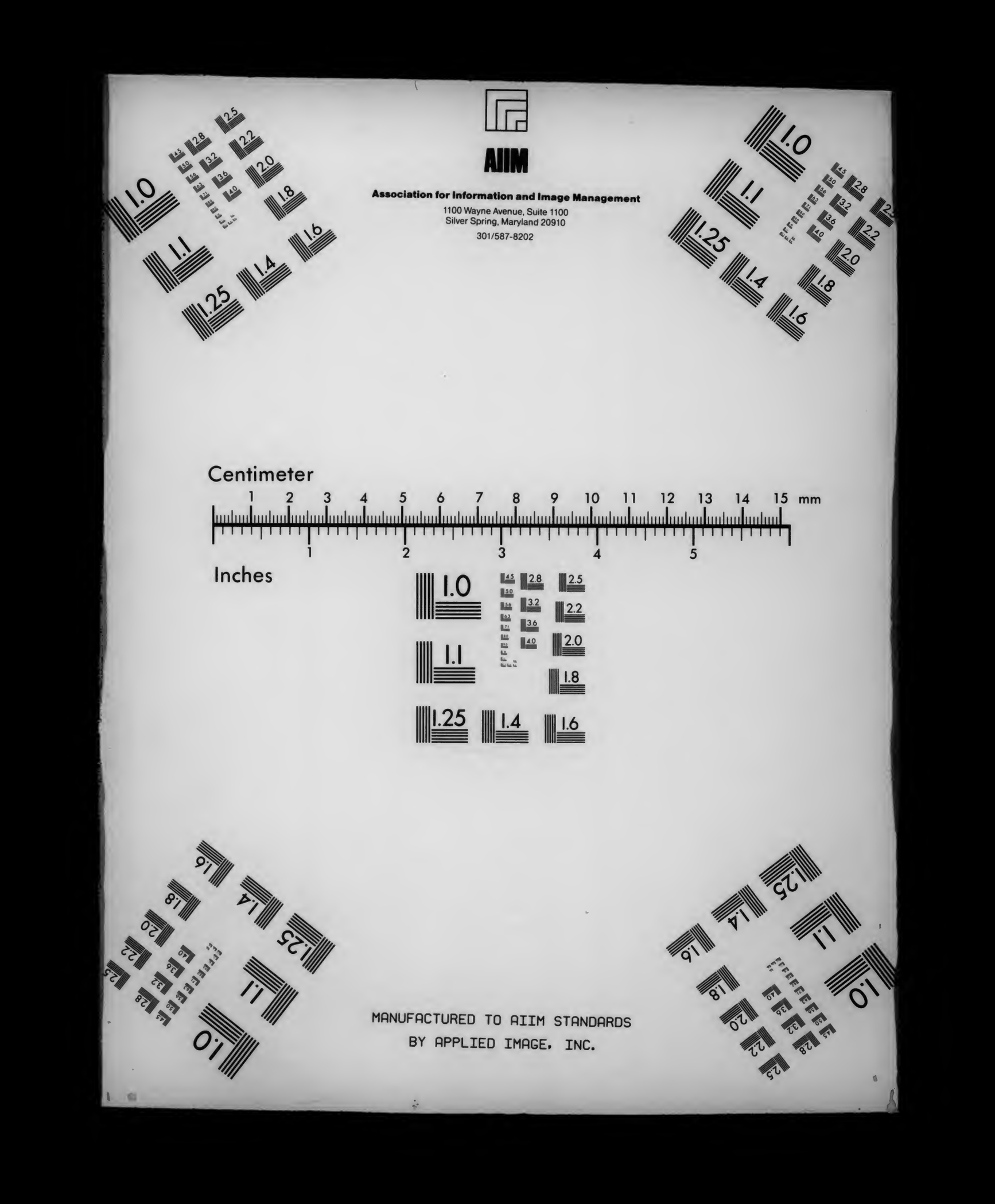
193J15
DS Schmid, Friedrich Alfred
Friedrich Heinrich Jacobi, eine darstellung seiner persönlichkeit und seiner philosophie als beitrag zu einer geschichte des modernen wertproblems
Heidelberg 1908 0 366 p

373593

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-5-93 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193J15 DS

Columbia University
in the City of New York
Library

BOUGHT FROM
THE
CARL SCHURZ FUND
for the
Increase of the Library
1900

Friedrich Heinrich Jacobi

Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems

von

Dr. Friedrich Alfred Schmid
Privatdozent an der Universität Heidelberg

Heidelberg 1908
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
Verlagsarchiv Nr. 230.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

FEB 14 1909 Stechert

Meinen Schwestern

als Zeichen brüderlicher Gesinnung und verwandten Denkens

gewidmet.

429509

Vorwort.

Als eine Studie zur Religionsphilosophie F. H. Jacobis begann diese Arbeit vor vier Jahren, angeregt durch einen Hinweis W. Windelbands, meines verehrten Lehrers. Bald indessen mußte ich erkennen, daß es bei der Natur des Mannes und seiner Philosophie, deren einen Teil ich herausheben wollte, unmöglich sei, zu teilen und den Mittelpunkt des Ganzen zu verschieben, geschweige denn, einen selbstgewählten willkürlich einzusetzen.

So veränderte sich zugleich mit der Disposition auch die Aufgabe des Buches in etwas, und die Frage selbst gewann an Interesse, wie sich dies seltsame Verhalten der Form zum Inhalt erklären lasse, daß nämlich eine Philosophie aus Aphorismen die unauflösliche und feste Struktur eines streng geschlossenen Systems aufzuweisen vermöge.

Es fand sich, daß die vielfachen Antworten auf diese Frage allzusehr an der Oberfläche blieben, als daß sie genügen konnten und daß die Gedankenwelt Jacobis allzu beziehungsreich und bedeutsam sich mit den Problemen der Philosophie seit Kant verknüpft, als daß sie sich mit der Charakteristik einiger ihrer Merkmale abtun ließe. Die Religionsphilosophie steht wohl im Mittelpunkt der Gedanken Jacobis, aber sie selber ist wiederum nur das Resultat einer erkenntnistheoretischen Problemstellung, die Jacobi mit Kant gemein hatte, und die sich als die Frage nach den zureichenden Gründen für das Zustandekommen aller Erfahrung präzisieren läßt. Dies aber ist das Grundproblem der Transzendentalphilosophie. Jacobi erkannte, daß diesem Problem ein gewisser Gegensatz von Theorie und Leben zugrunde liege und bemerkte zugleich, daß Kant diesen Gegensatz durch den Primat des Willens, als eines Einschlags von Lebensunmittelbarkeit in die Theorie, auszugleichen geneigt schien. Jacobi erklärte diesen Ver-

such für unzureichend, und viele und scharfsinnige Versuche stellte er an, bündig aufzudecken, daß mit dem theoretisierten Willensakt, oder dem „Sollen" nichts in der Erklärung und Konstruktion des Erkennens und Wesens auszurichten sei. Mit diesem kritischen Gedanken nahm er die Kritik der nachkantischen, idealistischen Metaphysik vorweg. Und in dieser kritischen Tat wird ihn jede Philosophie, die vom deutschen Idealismus herkommt und die auf irgendeine Weise fortbauend über Fichte, Schelling und Hegel hinauswill, an ihre eigenen, historischen Anfänge setzen müssen.

Darin beruht Jacobis Bedeutung und das lebendige Interesse für ihn in der Gegenwart, das zunehmen wird und zunehmen muß, sofern diese Philosophie der Gegenwart selber zunimmt.

Demgegenüber möchte Jacobis Religionsphilosophie von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung scheinen. Denn sie stellt einen Rückfall in die Aristotelische Metaphysik dar, wenn nicht im Prinzip, so doch allzusehr in der Sache. Trotzdem bedeutet auch sie eine grundsätzliche Neubegründung des Problems und seiner Notwendigkeit, wie wir es noch heute zu sehen gezwungen sind.

Unter vierjährigem Studium änderten sich mir so Plan, wie Einsicht; und wenn davon nicht alle Spuren in dem vorliegenden Buch getilgt erscheinen, so müßte es darum noch kein Schaden sein. Denn wie mir mein Buch wuchs, so wünschte ich, daß dem Leser die Überzeugung wüchse, daß in der Person und Philosophie Jacobis vielleicht die interessanteste Erscheinung vor uns steht, die das ausgehende, achtzehnte Jahrhundert unter den Philosophen hervorbrachte. Ich sage ausdrücklich: die interessanteste vielleicht; und von Kant abgesehen. So vieldeutig, wie das Wort, so vieldeutig das Wesen, das es meint. Interessant ist das Vielversprechende. Denn es fordert immer wieder zu der Frage heraus, wieviel es zu halten vermöge. Dies mag wenig genug sein; aber nie wird der Fragende ohne reiche Belehrung bleiben.

Und daher kommt es, daß das Interessante manchmal fruchtbarer ist, als das Einfache und Gewisse.

Heidelberg, im April 1908.

Inhalts-Verzeichnis.

Erster Teil.

Leben und Persönlichkeit Jacobis. Seite

Erstes Kapitel: Das Leben 1

Zweites Kapitel: Die Persönlichkeit 19

1. Die charakterologischen Elemente 19
2. Die Gesamtpersönlichkeit 26
3. Biographische Literatur 31

Zweiter Teil.

Die Philosophie Jacobis.

Erstes Kapitel: Das Wahre, Gute und Schöne.

Erster Abschnitt: Die Erkenntnistheorie 35

1. Die Polemik 35
2. Die theoretischen Grundlagen 43
3. Die Kritik der Sprache 51
4. Das Wesen der Wahrheit 58

Zweiter Abschnitt: Die Lehre vom Sittlichen . . . 63

1. Einleitung 63
2. Die Moral des Buchstabens 65
3. Der Standpunkt des Sittlichen 69
4. Das sittliche Individuum 82
5. Die starke Persönlichkeit 93
6. Die Persönlichkeit Gottes 102
7. Das Heroentum 106
8. Die Philosophie der Geschichte 109

Dritter Abschnitt: Die Lehre vom Schönen 119

Zweites Kapitel: Das Heilige.

Einführung in die Religionsphilosophie 139

Erster Abschnitt: Das Wesen des Glaubens 148

1. Der natürliche Glaube 148
2. Der sittlich-religiöse Glaube 154

Zweiter Abschnitt: Das Wesen der Religion . . . 161

1. Die religiöse Gewißheit 161
2. Das religiöse Schauen 170

Dritter Abschnitt: Religion und Kirche 181

1. Das Wesen der positiven Religion 181
2. Die Entwickelungsgeschichte der Religion 185

Seite
3. Die Kirche 189
4. Die religionsphilosophische Polemik 193

Dritter Teil.

Jacobi der Kritiker, und die Kritik.

Erstes Kapitel: Jacobi und sein Zeitalter.

Erster Abschnitt: Jacobi und die Aufklärung . . . 215
1. Die Grundlagen 215
2. Die vorkantische Polemik 237
Zweiter Abschnitt: Jacobi und die Kantische Philosophie 260
1. Jacobi und Kant 260
2. Die nachkantische Polemik 286
Dritter Abschnitt: Jacobi und die Romantik . . . 298
1. Jacobi als Begründer der Romantik 298
2. Jacobi als Gegner der Romantik 306

Zweites Kapitel: Jacobi und die Kritik.

Erster Abschnitt: Von Gunst und Haß der Parteien 312
1. Die Gegner 312
2. Die Freunde 328
Zweiter Abschnitt: Bleibende Werte 338
1. Autorität und Humanität 338
2. Das subjektive Prinzip der Vernunft 343
3. Humanität und Individualität 347
4. Das objektive Prinzip der Religion 353
5. Beschluß 356

Erster Teil.

Leben und Persönlichkeit Jacobis.

Erstes Kapitel.

Das Leben.

Das aber begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freyheit, wenn sie nicht waren am Anfang, dann auch überall nicht sind.

So lautete meine früheste Rede: ich ende, wie ich begann.

F. H. Jacobi (Vorrede, zugleich Einleitung in die sämtlichen Schriften; S. W., Band II, S. 123.)

Friedrich Heinrich Jacobis Leben währte neunundsiebzig Jahre. Es war kein Leben der großen Kämpfe, Entschließungen und Taten, und doch ein Leben voller Tätigkeit; es war auch kein Leben der gelehrten Zurückgezogenheit und beschaulichen Muße, in der die großen, dem Tag abgekehrten Werke des einsamen Geistes wachsen. Will man dies Leben mit seinen stillen und unauffälligen, aber darum nicht weniger tiefen Widersprüchen recht verstehen, so muß man es begreifen als das Leben eines passiven Charakters. Damit ist viel zur Kennzeichnung des Mannes und seiner Art, auch im Denken, vorweggenommen.

Goethe muß zu so mancherlei Vergleichen herhalten; es ist nicht gesucht, Goethe und sein Leben zu vergleichen mit dem seines Jugend- und Altersfreundes Jacobi, denn es läßt sich für diesen Vergleich eine gute Formel finden:

Goethes und Jacobis äußere Schicksale sind in den großen Zügen merkwürdig ähnlich. Aber Goethe hat sich die seinen mehr oder weniger geschaffen; Jacobi hat sie erlitten. Ihm fehlte bei ansehnlichen Gaben des Geistes und bei einem keineswegs unpraktischen Sinn der Eigenwille, der nach selbstgesteckten Zielen mit kühner Beharrlichkeit strebt. Jacobi ließ sich tragen; als Mensch von seinen Schicksalen, als Denker von einer Gewißheit, die er außer und über sich befestigt wußte, und der sich

zu unterwerfen, ihm Bedürfnis war. Sein Schicksal hat ihn aus einem reichen Elternhause hinaustreten lassen, hat seine Lehr- und Wanderjahre reich an Freundschaft, Genuß und Belehrung gemacht, verband ihn früh mit einer liebenswürdigen Frau, durch die sein Leben vielfältig an Genüssen edler Geselligkeit gewann, erwarb ihm zeitig einflußreiche Gönner, hohes Amt und stattliche Würden, und führte den Alternden langsam durch manche schwere Prüfung an eine der ersten Stellen, die im gelehrten Deutschland seinerzeit zu vergeben waren; und mit gelassener weltmännischer Würde schickte sich der Greis in dieselben Ehren, die mehr als ein Menschenalter zuvor ihn schon einmal emporgehoben hatten. So war Jacobi während seines Lebens Geschäftsmann, Dichter, Gelehrter, Philosoph, Publizist, Staatsmann, Politiker und höfischer Diplomat, und dies alles auf einer zum Teil noch größeren Bühne, als Goethe; unermüdlich, gewandt und erfolgreich, gleich diesem, ein Theoretiker und Praktiker der Lebenskunst gleichfalls wie jener; und doch der Träger eines Lebens, dessen Betrachtung den Eindruck einer seltsamen Planlosigkeit hinterläßt:

So mußte ein Goethesches Leben mit all seiner Gunst und Kunst ausfallen, dem der gestaltende Wille fehlte.

Durch solche Bedingungen begrenzt, nahm dieser Lebensweg schon von der Kinderstube seinen fatalistischen Ausgang.

Fritz war der zweite Sohn eines reichen Kaufmanns in Düsseldorf, dessen Protestantismus nicht hinderte, daß er in der katholischen Stadt und bei der den Protestanten nicht eben geneigten Regierung in gutem Ansehen stand. Dieser Mann bemerkte zu seinem geringen Vergnügen, daß sein jüngerer Sohn hinter dem älteren in allen den Dingen zurückblieb, die ihm am Herzen lagen, weil er sie zu demjenigen Stand für nötig hielt, den er für seine Söhne wünschte: für den öffentlichen oder den gelehrten Beruf. In seinen patriarchalisch-gewaltsamen und hochfliegenden Plänen muß dieser Mann manch einen Zug mit dem kaiserlichen Rat in Frankfurt gemeinsam gehabt haben, wie auch in der Neigung, mit raschen, etwas unbesonnen-herrischen Entschlüssen und wenig Geduld auf die Durchführung seiner durchaus liebevollen Absichten zu bestehen, oder sie gleich gänzlich aufzugeben.

Johann Georg, der spätere Freiburger Philologe und dilettantisch-liebenswürdige Dichter, schien bei seinem hellen Kopf und

entschiedenen Schulfleiß dem Vater die Erfüllung seiner Wünsche zu gewährleisten. Fritz zeigte sich verträumt, dem griesgrämigen Hauslehrer gegenüber unlustig, wo nicht gar widerspenstig, und, zum Kummer seiner Vaters, mehr durch den Umgang mit einer alten, pietistischen Magd, als durch den mit den Wissenschaften befriedigt. Der Knabe war früh ein stiller Grübler. Er selbst hat bekannt, wie ihn schon im zarten Alter die religiösen Zweifel quälten und ihn schließlich mit visionärer Gewalt verfolgten und die Gesundheit seiner reizbaren Nerven bedrohten: „Ich ging noch im polnischen Rocke, da ich schon anfing, mich über die Dinge einer anderen Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren Ansichten. — Ursprüngliche Gemütsart und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größeren Erwartung von dem, was andere leisten könnten, zu erhalten."[1] Der Vater, der bei seinem Sohn die handfesten Talente vermißte, auf die es ihm ankam, und mit ihm die anderen Leute von gedrungenem Verstande, erklärten Fritz für schwach begabt und für unfähig, die Hoffnungen zu erfüllen, die man auf ihn, wie auf seinen Bruder gesetzt hatte. Das empfindsame Gemüt des Knaben bekam davon manche Bitterkeit zu kosten, und die Folge war, daß seine scheue Unsicherheit zugleich mit seinem Bedürfnis zunahm, in fast halluzinatorischen Vorstellungen sich der beruhigenden Liebe der religiösen Mächte hinzugeben. Der Vater indessen, dessen praktischer Geist diejenigen Eigenschaften des Charakters am höchsten zu schätzen geneigt war, deren es zur kräftigen Erfüllung der Pflichten seines eigenen Standes vorzüglich bedurfte, war, wie es öfters zu geschehen pflegt, in der sonderbaren Meinung befangen, daß diese Eigenschaften höherer Gegenstände würdig seien, und daß für die Gegenstände seines Berufes eben noch eine jede, mindere Begabung ausreiche. Auf diese Weise wurde der lebensscheue und in der Entwicklung seines Verstandes geschreckte Knabe zum Kaufmann bestimmt.

Mit sechzehn Jahren verließ er das Elternhaus und den Kreis der Freunde, dem er sich in der letzten Zeit seines Aufent-

[1] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 48; vgl. dazu ebenda Abt. II, S. 67 ff.

halts in der Heimat eng und eifrig angeschlossen hatte. Das war ein pietistischer Konventikel, dessen Mitglieder sich „die Feinen" nannten, und bei denen es ja wohl recht unirdisch und seelenzart zugegangen sein wird.

Jetzt wurde Fritz nach Frankfurt am Main geschickt und dort in eine Großhandlung als Lehrling gesteckt. Das war im Geburtsjahr Schillers, als Goethe schon als kleiner Patrizier durch die Gassen seiner Vaterstadt stolzierte.

Fritz fühlte sich in der neuen Umgebung völlig unglücklich; und hätte wohl auch seine christliche Sanftmut die groben Späße duldend ertragen, denen er sich ausgesetzt sah, so war es doch in dem Augenblick mit seiner Fassung zu Ende, als er von Geschäftspraktiken Kenntnis erhielt und diese sich selber zugemutet sah, von denen sich sein empfindliches Moralgefühl aufs äußerste abgestoßen zeigte. Zum erstenmal drang der junge Mann mit Ernst und festem Willen in seinen Vater, ihn aus dieser Umgebung zu befreien. Der Vater willfahrte dieser Forderung und sandte ihn nach Genf, teils weil der Sohn dort zugleich seine kaufmännische Bildung beträchtlich erweitern, teils weil er erwarten konnte, daß in dieser frommen Stadt sein Sohn vor ähnlichen Anfechtungen besser bewahrt bleibe.

Mehr als drei Jahre blieb der junge Jacobi in Genf und nutzte seine Zeit. Er bildete sich zum tüchtigen Kaufmann und genauen Kenner vieler der sozialpolitischen und nationalökonomischen Fragen, die in jener Zeit zuerst brennend wurden. Gleichzeitig aber war Genf auch der Ort seiner geistigen Neugeburt. Jacobi hat einiges aus dieser Zeit mit feiner und leise ironischer Bescheidenheit selber bei Gelegenheit erzählt.[2]

Sein Interesse für die Wissenschaften, das allmählich immer stärker aufwachte, fand einen liebevollen Pfleger und Führer an Lesage, der Professor der Mathematik an der Universität war, und immer neue Anregung im Umgang mit den besten und führenden Geistern der Stadt, meist persönlichen Freunden Jean Jacques Rousseaus. Dazu ermannte sich der zarte, aber wohlgewachsene Jüngling zu einer munteren und körperfrohen Lebensweise, und unter Reiten und Schwimmen, Wandern und Eislauf

[2] Vgl. S. W., Bd. II, S. 179 ff.

wuchsen ihm neue Aussichten und Kräfte des Geistes wie über Nacht. Der Grund zum neuen Menschen war so gelegt. Nun schrieb Jacobi dem Vater und bat ihn, ihm den Übertritt zum gelehrten Stand zu erlauben. Der Vater lehnte rundweg ab. Er mochte sich nicht wenig freuen, daß sein Fritz sich so tüchtig und wider alles Erwarten entwickelt hatte; und nun riet ihm sein praktischer Sinn, eine so unverhofft gewonnene Kraft, die einmal in die Bahn des praktischen Lebens gelenkt war, nicht unbenutzt für die Interessen seines eigenen Hauses zu lassen. Er rief also seinen Sohn zurück und übertrug ihm, da er seine Hoffnungen übertroffen sah, sofort die ganze Leitung seines Düsseldorfer Geschäftes. Gleichzeitig sorgte er als ein umsichtiger Hausvater dafür, daß die nötige Stabilität in das Leben seines so rasch veränderten und darum vielleicht gar veränderlichen Sohnes komme, und hielt ihm gleich zu seiner Rückkehr nach patriarchalischem Brauch die Braut bereit.

Fritz, in der seinem Wesen innewohnenden Passivität gegenüber dem Schicksal, das sich ihm von außen bereitete, unverändert, verließ Genf mit schwerem Herzen und mit dem einzigen Trost einer reichlichen und sorgfältig gesammelten Bibliothek. Zu seiner Bibliothek nahm er nun die Frau, die ihm wohlgefiel; und ein seltenes Glück begünstigte ihn so, daß diese Frau allmählich solchermaßen in seine eigenen Bedürfnisse und Neigungen und am Ende in seine Liebe hineinwuchs, daß ihm aus dieser Ehe das reinste und reichste Glück seines Lebens aufblühte.

Einundzwanzig Jahre alt, reichte er Betty von Clermont die Hand fürs Leben.

Der Vater, wie sich denken läßt, hatte in keiner Hinsicht schlecht gewählt, sondern bei der Wahl sein eigenes Ansehen, als eines reichen Kaufherrn, nach Möglichkeit ins Gewicht gelegt. Die junge, vornehme Niederländerin brachte ihrem Gatten eine reiche Mitgift, die Aussicht auf ein künftiges Vermögen von bedeutender Höhe und zugleich die große Zahl ihrer Freunde und einflußreichen Verbindungen. So fand sich der junge Jacobi nicht ohne Behagen in den ihm aufgedrungenen Beruf. Er erwarb das Landgut Pempelfort bei Düsseldorf und verbrachte dort, im Kreis der alten und der neuen Freunde, nach redlicher Tagesarbeit in der Stadt seine immerhin reichlichen Musestunden. Glänzende Namen der

Geburt und des Verdienstes wären schon in dieser frühen Zeit seines beruhigten Lebens zu zählen, wenn man die Gäste in Pempelfort alle nennen wollte. Es waren vor allem J. Müller, G. Forster, Heinse, Graf Windischgräz, die Fürstin Gallizin, Sophie von Laroche, Elise Reimarus, Lessing und Hemsterhuis, der Freiherr von Hompesch und Graf Goltstein, der Gouverneur zu Düsseldorf. Dieser vor allem, sonst ein rauher Mann, schloß Jacobi in sein Herz; und ohne ihn lange zu fragen, verschaffte er dem noch nicht dreißigjährigen das Amt und das nicht unerhebliche Gehalt eines Mitglieds der Herzoglichen Hofkammer. Jacobi, gewissenhaft, wie er von Natur war, nahm die Ehre nicht ohne die Selbstverpflichtung auf sich, in dem neuen Amt nach seiner Kraft sich auch nützlich zu machen. Er erneute aus diesem Anlasse seine nationalökonomischen Studien, namentlich an der Hand der Arbeiten des Adam Smith, und begab sich unverzüglich an eine umfangreiche Untersuchung über den Stand der Gewerbe in den Herzogtümern Jülich und Berg. Er unternahm zu diesem Zweck vielfache Reisen in die Industriebezirke dieses Gebietes und erregte in der Folge durch die umsichtigen und fleißigen Ergebnisse seiner Arbeit das nachhaltigste Aufsehen in den Kreisen seiner Regierung.

Inzwischen trübte sich auf einige Jahre der heitere Horizont seines Daseins in etwas durch das unerwartete und schwere Unglück, das seinen Vater betraf.

Dieser hatte nach der Übergabe seines Hauses an seinen Sohn in unermüdlicher Tatkraft sich und sein Vermögen einem anderen Unternehmen gewidmet. Eine große Zuckerfabrik in Pempelfort, die er ungesäumt errichtete, brachte guten Gewinn. Da zerstörte sie nach kurzer Betriebsdauer ein Schadenfeuer. Gleichzeitig verschlechterte sich die Konjunktur für Zucker. Die Regierung aber drang bei dem alten Jacobi auf den Neubau der Fabrik und leistete dazu einen Vorschuß von 26000 Reichstalern. Jacobi baute, und die Spekulation auf bessere Zeiten schlug fehl. Mit dem Verlust seines ganzen Vermögens endigte die Katastrophe.

In dieser bösen Zeit, da Fritz Jacobi den Gewinn aus dem Stammgeschäft redlich mit seinem auf so tragische Art verarmten Vater teilte, wurden die Mittel zum Unterhalt der großangelegten Lebensführung in Pempelfort äußerst knapp. Jacobi, der sich um

keinen Preis von dem ihm so lieb gewordenen Wohnsitz trennen mochte, sah sich nach weiteren Hilfsquellen um. Da kam ihm die Freundschaft mit Wieland, die eben um diese Zeit mit großem Enthusiasmus geschlossen worden war, recht gelegen. Die Herausgabe des „Deutschen Merkur" wurde verabredet; und da beide Herausgeber zugleich recht gewandte Geschäftsmänner waren, so schlug das Unternehmen reichlich ein und brachte willkommenen Gewinn.

Für den Merkur ergriff Jacobi zum erstenmal öffentlich die Feder. Er schrieb einige kleine Aufsätze und lieferte Übersetzungen; Arbeiten, in denen er die Tragkraft des eigenen Talents noch sorgfältig schonte und langsam erprobte. Auf diese Weise war Jacobi im innigsten Zusammenhang und Übergang der Beweggründe vom Kaufmann zum Schriftsteller gediehen. Auch hier hatten die Verhältnisse das meiste, Jacobis eigener Entschluß das wenigste dazu getan. Der Merkur florierte; aber die Begeisterung in der Freundschaft der beiden Herausgeber ließ merklich nach. Wielands kühle, manchmal hämische, und im Grunde durchaus praktisch-berechnende Natur mußte das Gemüt Jacobis abstoßen, sobald die Selbsttäuschung gewichen war. Der Bruch erfolgte. Zuerst suchte ihn Jacobi, dem das Herz dabei ehrlich blutete, auf das Sachliche der Meinungsverschiedenheiten zu beschränken, und den Freund weiter zu lieben, dessen Gesinnungen er nicht teilte. Bald danach aber wandte er sich entrüstet auch von dem Menschen ab, nachdem Wieland in seiner Schrift „Über das göttliche Recht der Obrigkeit" der Moral des Despotismus das Wort geredet hatte, im Sinne eines fürstendienerischen Schmeichlers, der gerne den neuen Machiavell gespielt hätte.[3]

Und Jacobi, mit dem das Glück war, fand um dieselbe Zeit für den Verlust dieser Freundschaft reichlichen Ersatz. Er lernte Goethe kennen. Nicht ohne das alte, scheue Mißtrauen gegen seinen eigenen Wert trat er dem Strahlenden gegenüber. Aber die Begegnung entschied, in einem gewissen Sinn, in der

[3] Vgl. dazu Jacobis Aufsatz „Über Recht und Gewalt". Ein Fragment, das November 1777 im Deutschen Merkur so verstümmelt zum Abdruck kam, daß Jacobi, erzürnt, das Material zur Fortsetzung verweigerte. Jetzt in den S. W., Bd. VI, S. 419 ff.

Tat über sein Leben. Bald danach schrieb Jacobi an seine Herzensfreundin Sophie von Laroche[4]:

„Goethe ist der Mann, dessen mein Herz bedurfte, der das ganze Liebesfeuer meiner Seele aushalten, ausdauern kann. Mein Charakter wird nun erst seine echte, eigenthümliche Festigkeit erhalten, denn Goethes Anschauung hat meinen besten Ideen, meinen besten Empfindungen — den einsamen, verstoßenen — unüberwindliche Gewißheit gegeben."

Und an Wieland[5]:

„Was Goethe und ich einander seyn sollten, seyn mußten, war, sobald wir vom Himmel runter neben einander hingefallen waren, im Nu entschieden. Jeder glaubte von dem Anderen mehr zu empfangen, als er ihm geben könne; Mangel und Reichtum auf beiden Seiten umarmten sich einander; so ward Liebe unter uns. Sie kann's überdauern, seine Seele, . . . die ganze Glut der meinigen; nie werden sie einander verzehren."

Wieland hatte kurz zuvor ein anderes Bekenntnis aus erkaltetem Herzen abgelegt. Er schrieb an Jacobi[6]:

„Ganz gewiß, mein Jacobi, sind Sie der beste und wärmste Sterbliche, den ich kenne. Sie empfinden immer sehr richtig; nur manchmal ein wenig zu stark für uns andere, schwächere Geschöpfe. Ihr Zorn verzehrt, und Ihre Liebe — erdrückt. Wenn Sie, Seele von Feuer! ein wenig sanfter brennen könnten, so würden Sie, wie die wohlthätige Sonne, leuchten und erwärmen."

Ein sardonisches Lächeln steht hinter diesen Zeilen, das dem Herzensenthusiasmus Jacobis eine Kette herber Enttäuschungen prophezeite. Völlig ausgeblieben sind sie nicht. Der neue Bund zu Trutz und Schutz, den Jacobi mit Goethe geschlossen hatte, war auch zu voreilig geschlossen. Fürs erste indessen tat er genug. Er reifte und zeitigte den ganzen Segen, den Jacobis Talente zu geben und zu ernten hatten.

Auf Goethes Drängen ward der „Allwill", von dem einzelne Briefe schon im Merkur zum Abdruck gelangt waren, zusammengestellt, ergänzt und vollendet.[7] Ebenso der „Woldemar", der zuerst 1779 mit seinem ersten Teil erschien.[8] Inzwischen hatten sich auch die äußeren Umstände seines Lebens wieder glänzend gestaltet. 1776 gelangte er in den vollen Besitz des Vermögens seiner Frau, und um dieselbe Zeit zog er sich von den Geschäften gänzlich zurück. Doch dauerte die gewünschte Freiheit des unabhängigen Schriftstellers nur kurze Zeit. Sein Amt als Mitglied der Hofkammer hatte Jacobi beibehalten. Eine neue, wohl durchgearbeitete Denkschrift über die bessere Ordnung und Verwaltung der Binnenzölle, deren Vorteile und Ausführbarkeit er mit Geschick und Erfolg vor der Hofkammer und deren Widerspruch verteidigte, verschaffte ihm den Ruf eines genialen Verwaltungsbeamten. Im Jahre 1779 erhielt er zusamt seinem Freund, dem Herrn von Hompesch, einen ehrenvollen Ruf nach München, um dort der geplanten Verbesserung des Zollwesens seinen Rat zu leihen.[9] Er wurde zum Geheimen Rat ernannt und sehr rühmlich empfangen. Aber Jacobi war wohl der Mann der treuen Pflichterfüllung und scharfblickender Einsichten, aber keineswegs von Grund aus der Diplomat, der sich und seine Sache jederzeit so darzustellen versteht, daß er mit dem Vorteil seiner Stellung auch seinen Forderungen Nachdruck zu verschaffen weiß. Jacobi kam, arbeitete, schlug vor, zeigte, was fehlte und was not tat, und war im übrigen nicht dazu zu bringen, sich gegen die rasch aufkeimenden Hofintrigen seiner Neider und Gegner mit Tatkraft, Entschluß und starkem Gegendruck zu behaupten und durchzusetzen. Es waren im wesentlichen genau dieselben Verhältnisse, mit denen Goethe am Anfang in Weimar so schwer zu kämpfen hatte und die dieser doch mit überlegenem Willen meisterte. Jacobi stand ihnen müßig und verzagt gegenüber, und als er zuletzt sich entschloß gegen die scheinbaren Sachlichkeiten seiner Gegner ein Wort zu sprechen, tat er es in der denkbar ungeschicktesten Weise. Anstatt sich das Ohr seines Fürsten zu verschaffen, flüchtete er in die Öffentlichkeit und ließ in den „Bayrischen Beiträgen" einen Aufsatz erscheinen, in dem er unter Berufung auf Adam Smith die Torheit geißelte,

[4] Jacobis Briefwechsel, Bd. I, S. 174.

[5] Ebenda, S. 179. — [6] Ebenda, S. 165 f.

[7] Zuerst: Kunstgarten. Ein philosophisches Gespräch; und Eduard Allwills Papiere. Bd. I der vermischten Schriften aus dem Jahre 1781.

[8] Woldemar, Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte. Bd. I. Flensburg u. Leipzig 1779.

[9] Unter dem Kurfürsten Karl Theodor war eine vollkommene Zerrüttung der Finanzen bei total korrumpiertem Zustand des Beamtentums und der Regierung eingetreten.

Handel und Verkehr durch Binnenzölle und allerlei Steuerchikanen zu belasten. Damit kompromittierte er seine eigene Regierung; seine mit Mühe durchgesetzten Reformen, in betreff der bäuerlichen Fronden und Abgaben und ihrer Ersetzung durch eine jährliche Pauschalleistung, ergaben für die böswillige Kurzsichtigkeit seiner Feinde nicht rasch genug die vorhergesagten, günstigen Resultate; und damit war über das Schicksal des angehenden Finanzministers entschieden. Er fiel in Ungnade, bemerkte mit empfindlicher Deutlichkeit, daß er überflüssig sei, und ging. Er kehrte nach Pempelfort zurück. Das Jahr darauf ward ihm die Zulage entzogen, die er bei seiner Ernennung zum Geheimen Rat erhalten hatte. Trotz dieser offenkundigen Kränkung blieb er in seinen Ämtern; und auch Lessings Rat vermochte nicht, ihn darin wankend zu machen, die Beschäftigung mit den Angelegenheiten des Staates als eine würdige, und besonders einem Philosophen wohl anstehende Art, seine Interessen zu verteilen, aufzufassen, sowie als eine schickliche Vielseitigkeit, die einen wohltätigen Ausgleich der Kräfte mit sich führe.

Denn Jacobi, als der unermüdliche Arbeiter, der er war, hatte sich mitten in den Schwierigkeiten des Münchener Jahres nicht abhalten lassen, den Ergebnissen der Philosophie in seiner Zeit mit Aufmerksamkeit zu folgen. Kurz nach seiner zweiten Rückkehr in die Heimat nun fand sich der äußere Anlaß, der seinen Entschluß zur Reife brachte, als philosophischer Schriftsteller hinfort das Beste seiner Kräfte und seiner Begabung in den Dienst der Wissenschaften und vor allem der Spekulation zu stellen.

Dieser Anlaß war die Begegnung und die daran sich anschließenden Gespräche mit Lessing. Jacobis Freundeskreis hatte bis dahin von Jahr zu Jahr zugenommen; es war nun bald an dem, daß kaum ein Mann von literarischer oder philosophischer Bedeutung mehr in Deutschland lebte, mit dem Jacobi nicht in persönlichem, brieflichem, direktem oder indirektem Verkehr gestanden hätte. Vor allem waren es Herder und Hamann, an denen er voll Begeisterung neue Freunde gefunden glaubte, und durch Hamanns Vermittlung bahnte sich auch die ersehnte, schriftliche Bekanntschaft mit Kant an.

Bei Jacobi hatte sich aus einem fleißigen Studium der Leibnizischen und Spinozistischen Philosophie die Überzeugung befestigt, daß in Spinoza der Vater aller dogmatischen Metaphysik zu sehen sei. Diese Metaphysik widersprach von Grund aus seinem religiös-unmittelbar gestimmten, den Wert des persönlichen Lebens suchenden Bedürfnis. Die Lösung des Problems war für ihn religiös vorausbestimmt. In Lessing nun, dem verehrten Freund und Förderer echter Humanität, fand er einen weniger oder mehr erklärten Spinozisten. Jacobi rang mit ihm; ohne Erfolg. Lessing „wollte sich alles natürlich ausgebeten haben", Jacobi machte ihm seinen religiösen Saltomortale vom Begrifflichen zum Unbegrifflich-Göttlichen vor, ohne Beifall und Lust zur Nachahmung bei Lessing zu erregen. Die beiden Männer schieden als Freunde, denn Lessing war ein durchaus gutmütiger und herzensvornehmer Spötter; Jacobi aber hatte aus diesen Gesprächen desto mehr Klarheit und Sicherheit für sich selber davongetragen. Lessing starb.

Als Jacobi vernahm, daß dessen Freund Moses Mendelssohn über Lessing eine Art von Biographie, Nachrichten aus seinem Leben mitzuteilen entschlossen sei, ließ er ihm durch die allen Dreien gemeinsame Freundin, Elise Reimarus, Mendelssohn mitteilen, daß er imstande sei, wichtiges Material zur Charakteristik des Denkers Lessing beizusteuern. Lessing sei erklärter Spinozist gewesen.

Mendelssohn antwortete notgedrungen höflich, ließ aber durchblicken, daß er seinen toten Freund bis zur äußersten Grenze, die ihm die Wahrhaftigkeit gestatte, gegen den Anwurf solch entsetzlicher und ruchloser Gesinnungen zu verteidigen entschlossen sei.

Jacobi, der in einer Zeit noch solcher beschämender Vorurteile gegenüber Spinoza mit naiver Freiheit des Geistes in diesem Denker einen der reinsten, ja heiligsten Menschen verehrte, verstand entweder Mendelssohn nicht, oder setzte nun den Eigensinn der rechtschaffenen Überzeugung gegen die verblendete Angst eines Mannes, der das Andenken Lessings für geschändet hielt, wenn man ihn einen Spinozisten nannte.[10] Mendelssohn, der meinte,

[10] Derselbe Mendelssohn urteilte über Goethes Prometheus, den Jacobi aus Anlaß jener Gespräche Lessing, ohne den Verfasser zu nennen, vorgelegt, und den Lessing als ein gutes Gedicht befunden hatte, folgendermaßen: „Jacobi .... läßt ihn (Lessing) schlechte Verse, von abenteuerlichem Inhalt, eine wahre Armseligkeit, gut finden, so daß man durchaus seinen Scharfsinn

„es solle Lessing auf solche Weise der Prozeß gemacht werden“[11], unterließ die beabsichtigte Schrift über Lessing, veröffentlichte aber in der Rolle des Anklägers einen Teil seiner Korrespondenz mit Jacobi und zeigte mit dieser Veröffentlichung ebensosehr seine ungenaue Kenntnis der spinozistischen Philosophie, wie auch seine Unfähigkeit, der Meinung Jacobis über den Wert seiner Gespräche mit Lessing irgendwie gerecht zu werden.

Dies war für Jacobi das Signal. Er sammelte seine Notizen über Spinoza und noch viele andere Gegenstände, und eröffnete nun, indem für ihn die Angelegenheit mit Lessing mehr und mehr zur Nebensache wurde, in Summa den Krieg gegen die seichte Schulphilosophie der Aufklärer, wie auch gegen ihren ungleich viel größeren Schutzpatron, gegen Spinoza und seine Erkenntnismetaphysik.

Jacobi war achtundreißig Jahre alt geworden, als er in die Arena des Polemikers herabstieg und sich seine ersten schriftstellerischen Lorbeeren auf dem Gebiet der Wissenschaften erwarb. Freunde und Gegner traten mit Lebhaftigkeit überall auseinander. Jacobi war mit einem Schlag eine geliebte und gehaßte, bewunderte und verhöhnte, erhöhte und verdächtigte Persönlichkeit.

Nun waren die Würfel gefallen, ein Aufhalten nicht mehr möglich und auch gar nicht gewollt; Jacobi schritt planmäßig und manchmal auch auf zufälligen Umwegen weiter, und fügte mitten im Kampf und Geschrei seiner Gegner mit sicherer Hand den Bau seines philosophischen Systems. Daß es am Ende doch so ganz nicht ausfiel, wie es Jacobi gewünscht haben mochte, dafür sind die Gründe an anderer Stelle ausführlich angegeben.[12] Hier genügt es, zu erkennen, daß für Jacobis bewegliches Gemüt die Erschütterungen neuer Einsichten und Blicke in das Wesen dessen, was ihm Wahrheit war, und die lebhaften Bewegungen des geistigen Kampfes und Widerspruchs allzuoft und allzu heftig zusammentrafen, als daß nicht sowohl der Ausdruck, wie auch das Gefüge des Systems von Anfang an viele Verbiegungen und Sprünge hätten aufweisen müssen.

und seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik verkennt.“ (!) Ein Beispiel von dem Geist jener Art von Aufklärung, statt vieler.

[11] S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 183.

[12] Vgl. S. 269 ff. dieser Monographie.

Die Folge der wesentlichen Schriften, an denen Jacobi von da ab bis ans Ende seines Lebens arbeitete, aufzuzählen, sei einem anderen Zusammenhang vorbehalten.[13] Es bleibt übrig, den Fortgang und das Ende dieses Lebens zu erzählen.

Pempelfort war der Musensitz. Von Jahr zu Jahr wuchs die Schönheit und wuchs der Ruf dieses Landsitzes. Jacobi verwandte die größte Sorgfalt auf seine Vervollkommnung durch immer neue und schönere, gärtnerische Anlagen, durch Neu- und Umbauten des Landhauses und nicht zuletzt durch die Versammlung einer immer größeren, immer edleren Geselligkeit in den grenzenlos gastlichen Räumen. Zehn, zwölf und mehr Logiergäste zur gleichen Zeit waren keine Seltenheit, und Liebe, zarteste Rücksicht und Herzlichkeit für jeden einzelnen, der unter diesem Dache wohnte, machte ihnen den Aufenthalt zum Fest, den Abschied allein zum Wiederkommen leicht. Eine Schilderung dieses Lebens eines aufs höchste kultivierten Kreises vornehmer Menschen verdiente für sich zu bestehen als ein Denkmal des edelsten Deutschtums im achtzehnten Jahrhundert, das französische Grazie mit englischem Anstand verband und allein jenen gemütlichen Herzenston hinzufügte, der den Deutschen dort mit Recht nachgesagt wird, wo sie sich über den Zustand der gesellschaftlichen Barbarei in den Salons erhoben haben. Die ausführliche Schilderung Pempelforts verdiente, als eine Monographie zur deutschen Kultur geschrieben zu werden. — Reichlichen Stoff bieten die zahllosen Briefe, die in Pempelfort aus- und eingingen. Das Staunen wächst gelegentlich zum Unvermögen, zu begreifen, wo Jacobi die Zeit hernahm, im Tag ein Dutzend Briefe zu schreiben, während ein Schwarm von Gästen sich von seinem liebenswürdigen Wirt keine Stunde vernachlässigt fühlte, und wie und wann dieser Mann sein sehr achtenswertes Wissen sich erwarb, da er in tausend und allerlei Geschäften jeden seiner Tage bis aufs äußerste gefüllt zu Ende lebte.

Aus der Reihe der Intimen war Goethe ausgeschieden. Jacobis Schmerz war tief, den geliebtesten Freund seiner Jugend sich mehr und mehr entfremdet zu sehen. Aber er fühlte wohl selber, daß Goethes Wege so notwendig waren, wie für ihn selber die seinigen, und die Freunde verstummten voreinander ohne Klage.

[13] Vgl. den III. Teil, Kap. I.

Goethe auf seiner Seite half sich wohl mit einiger Ironie über den unverbesserlich weichen Schwärmer und mit einiger Abneigung gegen den gelegentlichen Rückfall Jacobis in die pietistische, ein wenig einseitig betonte Religiosität über die Wallungen seines Herzens hinweg.

Jacobis Selbstbewußtsein und Meinung von sich selber und seinem Wert waren kräftig genug geworden, um mit einer Mißbilligung, der die Haltung nicht fehlte, auf Goethes Leben und poetische Lehren zu schauen, von welchen beiden der gesellschaftliche Klatsch ihm manches übertriebene oder verzerrte Gerücht zugebracht haben mag. Kurz, das Leben hatte getrennt, was die Glut der Jünglingsbegeisterung fürs Leben zusammengeschmiedet haben sollte.

Und dann fiel der erste, schwere Schatten in das Idyll von Pempelfort: Betty starb im Jahre 1784, im zwanzigsten Jahr einer ungemein glücklichen und gesegneten Ehe. Die Seele des geselligen Kreises, die Freude von Pempelfort war tot.

Nach schweren Tagen schrieb Jacobi zuerst an Hamann über den Tod seiner Frau. In diesem Brief stehen die Worte: „Ich hatte zwanzig Jahre, und von meinem einundzwanzigsten Jahre an mit ihr gelebt, und nie erblickt, was ihr an Reinheit des Herzens und Größe der Seele, an Liebe, Treue und himmlischem Wohltun gleich war".[14]

Gute Kinder, die sie ihm hinterlassen, und bald auch muntere Enkel gaben ihm allmählich Trost und Lebensfreude zurück. Immerhin waren die besten Tage vorüber. Es mehrten sich die Anwandlungen eines Leidens, das sich schon in den Hypochondrien seiner Knabenjahre vorbereitet hatte. Nervöse Depressionen, die sich bis zur gänzlichen Mutlosigkeit zu steigern vermochten, verbunden mit heftigem Kopfschmerz und allgemeinen nervösen Störungen der Verdauungsorgane verbitterten ihm manche Stunde, die der Arbeit oder den Freunden gehören sollte; und in den schlimmsten Fällen dieser Krankheit hielt ihn in der Tat nur die Zuversicht seiner philosophisch-religiösen Überzeugungen aufrecht. Dazu kam mit dem Anfang der neunziger Jahre von Westen das rote Gespenst der Revolution, das die Rheingrenze vor allem bedrohte. Jacobi gehörte zu den wenigen Führern der Humanität in dieser Zeit, die von Anfang an in der französischen Volksbewegung nicht das Heil, sondern das Unheil Europas voraussahen. Er war, im Gegensatz zu den idealistischen Schwärmern, in diesem Falle Politiker und nüchterner Beobachter genug, um zu erkennen, daß von der Revolution der Advokaten keine Beruhigung und friedliche Erneuerung des Erdballs zu erwarten stand. Im Jahre 1794 endlich wurde die Gefahr unmittelbar und drohend. Die Sanskulotten marschierten an den Rhein. Jacobi verließ mit den Seinen schweren Herzens sein geliebtes Pempelfort und folgte der Einladung seiner Freunde in Holstein und Hamburg, bei ihnen die weitere Entwickelung der politischen Ereignisse abzuwarten.

[14] Jacobi an Hamann, 18. Oktober 1784. Vgl. S. W., Bd. I, S. 375 bis 377.

Von da ab begann der nun Fünfzigjährige ein seltsames Wanderleben, das ganz seiner Neigung, sich von den Dingen treiben und tragen zu lassen, entsprach. In einer Zeit, in der die Verhältnisse unruhig wurden, war auch aus dem auf seiner Scholle scheinbar festgewurzelten Gutsbesitzer ein unstäter Gast geworden. Nichts ist für ihn bezeichnender, als daß es ziemlich genau bis dahin dauerte, wo Napoleons Imperium die Dinge und Zustände wieder einigermaßen befestigte, daß auch Jacobi wieder zu der früheren Lebensweise zurückkehrte und sich für den Rest seines Lebens ein neues Heim gründete. So sehr war Jacobi ein Blatt im Wind, daß er unruhig ward, sobald er anhub, planlos umhergetrieben wurde, solange er blies, und ruhte, sobald er zu blasen aufhörte.

Zehn Jahre lang lebte Jacobi nun auf den Gütern und in den Häusern seiner Freunde in Wandsbeck, Hamburg und Eutin; pflegte, so gut es sich machen ließ, den alten Verkehr, verlor diesen, gewann jenen neuen Freund und verbrachte seine übrige Zeit in den gewohnten Beschäftigungen. Ein Augenübel, das zu seinem nervösen Leiden hinzutrat, machte diese Jahre noch unerquicklicher für ihn, als sie ohnedies schon waren. Auch seine Freunde hatten nun manchmal Gelegenheit, für frühere, weitherzigste Gastlichkeit in Pempelfort den Dank abzutragen. Endlich, da die Kriegsgefahr von den nordwestlichen Teilen Deutschlands gänzlich fern zu bleiben schien, fing Jacobi an, sich in Eutin zu dauerndem Wohnen einzurichten.

Da trafen neue Schläge sein zunehmendes Alter. Jacobi hatte ein sorgenfreies, ja mit sehr reichlichen Mitteln ausgestattetes Leben

bis zu dieser Zeit als eine süße Gewohnheit gekostet. Sein Schwager hatte seinerzeit Jacobis Vermögen in Verwaltung genommen und es in seinen geschäftlichen Unternehmungen sehr gewinnbringend angelegt.

Dieser Schwager war ein ausgezeichneter Kaufmann und Jacobi, der selber nicht ohne gutes Urteil in diesen Dingen war, vertraute ihm bedingungslos sein Vermögen an. So lange nun der vortreffliche Geschäftsmann lebte, ging alles gut und Jacobis Zinsen flossen reichlich.

Plötzlich starb der Schwager, unter dessen Augen alle diese Unternehmungen geglückt waren. Sofort zeigte sich der Rückgang in den Geschäften; und da Jacobis Geld für diesen Fall allzusehr festgelegt war, konnte er nicht vermeiden, daß mit dem Ruin der Firma zwei Dritteile seines Vermögens in Rauch aufgingen. Auf seine alten Tage stand so Jacobi, wenn nicht vor der Armut, so doch vor dem Zwang, mancher gemächlichen Gewohnheit zu entsagen. Jacobis Glücksstern, der immer dann aufzuleuchten pflegte, wenn die Not es heischte, verließ ihn auch diesmal nicht.

Zu gleicher Zeit, als sich der Zusammenbruch seines Vermögens enthüllte, erhielt er aus München, zum zweitenmal in seinem Leben, eine glänzende Berufung. Seine dortigen Freunde hatten in der Stille mit großem Eifer seine Berufung an die neugegründete Akademie der Wissenschaften betrieben. Unter glänzenden Bedingungen und ehrenvollen Auszeichnungen bot ihm der Kurfürst Maximilian die Würde des Präsidenten der Akademie an.

Jacobi, der in seinem einundsechzigsten Jahr nur geringe Lust hatte, sich noch einmal in die Unruhe und Lasten der großen Welt zu schicken, nahm trotzdem an, denn das Gehalt von fünftausend Gulden versprach ihm ein sorgenloses Alter.

Aber auch diesmal fand es sich, daß, was mit so großer Ehre und mit so hohen Erwartungen begann, nicht lange dauern sollte; vorzüglich wieder durch Jacobis eigene Schuld, der nun einmal bei aller Gewandtheit und Sicherheit, ganz und gar die Gabe entbehrte, sich die Stellung zu erwerben, die er besaß. Die Hofintrigen begannen von vorne, und Jacobi stand ihnen ratloser und müder gegenüber, als ehedem. Er bedurfte der Ruhe, und sollte kämpfen. Er nahm nach seiner Art einen Anlauf, hielt, anstatt unter der Hand, wie seine Widersacher, seine Sache direkt zu fördern, eine öffentliche

Rede in der Akademie, hinter der aber keine Truppen der Energie und Kampfbereitschaft standen, und bemerkte selber, daß den Forderungen und Zielen, die er wies, alle Unterlagen in dem gegebenen Zeitpunkt fehlten. Der passive Lebenskünstler versagte gegenüber den aktiven Widerständen des Lebens; der scharfsinnige Theoretiker erlag den Aufgaben einer positiven Politik.

Seine Freunde waren enttäuscht, er selber entmutigt und ohne alle Lust zu neuen Versuchen, das erzwingen zu wollen, was man doch angeblich von ihm gewünscht hatte, als man ihn rief, und wozu das Zeug allerdings in ihm saß: Organisationen und Reformen.

In seinem siebzigsten Lebensjahr bat er um seinen Abschied. Sein inzwischen zum König aufgestiegener Herr, Maximilian I. Joseph, bewies dieses Mal eine vornehmere Gesinnung, als sein Vorgänger Karl Theodor und beließ Jacobi im Genuß seines vollen Gehalts, als Pension.

So waren die letzten Jahre Jacobis sorgenfrei. Diese letzten Jahre konnten trotzdem in nichts mehr sich vergleichen mit der schönsten Zeit seines Lebens in Pempelfort. Jacobi kostete alle die Leiden des Mannes, der sich selber zu alt geworden ist. Die Freunde der Jugend waren fast alle tot. Die Gegenwart in Politik und Geistesleben verstand er nicht mehr und sie verstand ihn nicht mehr; schlimmer: sie hatte ihn so gut, wie ganz vergessen. Kinder und Enkel waren fern; zwei alternde Schwestern waren ihm allein treu zur Seite, und die drei greisen Menschen führten ein stilles, ja einsames Leben, sobald Jacobis altes Leiden, das keineswegs nachgelassen, sich vielmehr wenn möglich noch verschärft hatte, ihm jede Geselligkeit unmöglich machte. Trotzdem blieb er im großen ganzen aufrecht und in guten, nicht allzu seltenen Stunden selbst heiter, jugendlich bewegt und so begeistert, wie je. Eine große Freude seines ausgehenden Lebens war die wehmütige Erneuerung seiner Freundschaft mit Goethe durch einen kurzen Briefwechsel, in dem ihm der, nun auch durch viele Erfahrungen gegangene, Kollege in Weimar seine alte Liebe für den treuen Fritz gestand. Für Jacobis weiches Herz war dies Bekenntnis köstlich und ein Reichtum seines Alters. Wenige, ergebene Schüler und Freunde belebten ihm zur guten Stunde das Haus. Vor allem Friedrich Köppen, der Siegelbewahrer seiner Lehre und Herausgeber seiner gesammelten Werke. Diese

bis zu dieser Zeit als eine süße Gewohnheit gekostet. Sein Schwager hatte seinerzeit Jacobis Vermögen in Verwaltung genommen und es in seinen geschäftlichen Unternehmungen sehr gewinnbringend angelegt.

Dieser Schwager war ein ausgezeichneter Kaufmann und Jacobi, der selber nicht ohne gutes Urteil in diesen Dingen war, vertraute ihm bedingungslos sein Vermögen an. So lange nun der vortreffliche Geschäftsmann lebte, ging alles gut und Jacobis Zinsen flossen reichlich.

Plötzlich starb der Schwager, unter dessen Augen alle diese Unternehmungen geglückt waren. Sofort zeigte sich der Rückgang in den Geschäften; und da Jacobis Geld für diesen Fall allzusehr festgelegt war, konnte er nicht vermeiden, daß mit dem Ruin der Firma zwei Dritteile seines Vermögens in Rauch aufgingen. Auf seine alten Tage stand so Jacobi, wenn nicht vor der Armut, so doch vor dem Zwang, mancher gemächlichen Gewohnheit zu entsagen. Jacobis Glücksstern, der immer dann aufzuleuchten pflegte, wenn die Not es heischte, verließ ihn auch diesmal nicht.

Zu gleicher Zeit, als sich der Zusammenbruch seines Vermögens enthüllte, erhielt er aus München, zum zweitenmal in seinem Leben, eine glänzende Berufung. Seine dortigen Freunde hatten in der Stille mit großem Eifer seine Berufung an die neugegründete Akademie der Wissenschaften betrieben. Unter glänzenden Bedingungen und ehrenvollen Auszeichnungen bot ihm der Kurfürst Maximilian die Würde des Präsidenten der Akademie an.

Jacobi, der in seinem einundsechzigsten Jahr nur geringe Lust hatte, sich noch einmal in die Unruhe und Lasten der großen Welt zu schicken, nahm trotzdem an, denn das Gehalt von fünftausend Gulden versprach ihm ein sorgenloses Alter.

Aber auch diesmal fand es sich, daß, was mit so großer Ehre und mit so hohen Erwartungen begann, nicht lange dauern sollte; vorzüglich wieder durch Jacobis eigene Schuld, der nun einmal bei aller Gewandtheit und Sicherheit, ganz und gar die Gabe entbehrte, sich die Stellung zu erwerben, die er besaß. Die Hofintrigen begannen von vorne, und Jacobi stand ihnen ratloser und müder gegenüber, als ehedem. Er bedurfte der Ruhe, und sollte kämpfen. Er nahm nach seiner Art einen Anlauf, hielt, anstatt unter der Hand, wie seine Widersacher, seine Sache direkt zu fördern, eine öffentliche

Rede in der Akademie, hinter der aber keine Truppen der Energie und Kampfbereitschaft standen, und bemerkte selber, daß den Forderungen und Zielen, die er wies, alle Unterlagen in dem gegebenen Zeitpunkt fehlten. Der passive Lebenskünstler versagte gegenüber den aktiven Widerständen des Lebens; der scharfsinnige Theoretiker erlag den Aufgaben einer positiven Politik.

Seine Freunde waren enttäuscht, er selber entmutigt und ohne alle Lust zu neuen Versuchen, das erzwingen zu wollen, was man doch angeblich von ihm gewünscht hatte, als man ihn rief, und wozu das Zeug allerdings in ihm saß: Organisationen und Reformen.

In seinem siebzigsten Lebensjahr bat er um seinen Abschied. Sein inzwischen zum König aufgestiegener Herr, Maximilian I. Joseph, bewies dieses Mal eine vornehmere Gesinnung, als sein Vorgänger Karl Theodor und beließ Jacobi im Genuß seines vollen Gehalts, als Pension.

So waren die letzten Jahre Jacobis sorgenfrei. Diese letzten Jahre konnten trotzdem in nichts mehr sich vergleichen mit der schönsten Zeit seines Lebens in Pempelfort. Jacobi kostete alle die Leiden des Mannes, der sich selber zu alt geworden ist. Die Freunde der Jugend waren fast alle tot. Die Gegenwart in Politik und Geistesleben verstand er nicht mehr und sie verstand ihn nicht mehr; schlimmer: sie hatte ihn so gut, wie ganz vergessen. Kinder und Enkel waren fern; zwei alternde Schwestern waren ihm allein treu zur Seite, und die drei greisen Menschen führten ein stilles, ja einsames Leben, sobald Jacobis altes Leiden, das keineswegs nachgelassen, sich vielmehr wenn möglich noch verschärft hatte, ihm jede Geselligkeit unmöglich machte. Trotzdem blieb er im großen ganzen aufrecht und in guten, nicht allzu seltenen Stunden selbst heiter, jugendlich bewegt und so begeistert, wie je. Eine große Freude seines ausgehenden Lebens war die wehmütige Erneuerung seiner Freundschaft mit Goethe durch einen kurzen Briefwechsel, in dem ihm der, nun auch durch viele Erfahrungen gegangene, Kollege in Weimar seine alte Liebe für den treuen Fritz gestand. Für Jacobis weiches Herz war dies Bekenntnis köstlich und ein Reichtum seines Alters. Wenige, ergebene Schüler und Freunde belebten ihm zur guten Stunde das Haus. Vor allem Friedrich Köppen, der Siegelbewahrer seiner Lehre und Herausgeber seiner gesammelten Werke. Diese

Sammlung seiner Lebensarbeit war Jacobis letztes Anliegen, das er mit großer Sorgfalt und jugendlichem Eifer betrieb. Er erlebte noch das Zustandekommen der ersten drei Bände, zu denen er mit dem alten Feuer der Beredsamkeit die Vorworte schrieb, letzte, zum Teil prächtige Abrechnungen mit Freunden und Feinden.

Dann starb er am 10. März 1819, im gleichen Monat, der dreizehn Jahre später seinem ihm trotz allem so seltsam ähnlichen Freund Goethe den Tod brachte.

Sein Tod berührte das größere Deutschland kaum mit einer stärkeren Erinnerung. Wenige wußten, daß der Mann gestorben war, der, als einer der frühesten Wächter der neuen Zeit, beim ersten Morgenrot am lautesten ins Horn gestoßen hatte; der Mann, dessen Geist in allen Wirkungen dieser neuen, veränderten Epoche des geistigen Lebens lebendig war; der erste, deutsche Romantiker; mehr als das: der erste, ernsthafte und gründliche Verkünder und Vorkämpfer des modernen Individualismus, dessen Wesen er darum nicht weniger tief verstand, als viele, überkluge Leute nach ihm, weil er ihn ethisch nahm, und weil er ihn religionsphilosophisch begründet wissen wollte.

Jacobi und sein Geist ist am heutigen Tag alles andere mehr, als tot. Er ist genau so lebendig, als Goethe. Und dies nicht ohne Zusammenhänge und tiefere Bedeutung.

Zweites Kapitel.

Die Persönlichkeit.

Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. — Ich war nicht gleichgültig in Absicht dessen, was zu meiner Erkenntnis kommen möchte, wenn es nur überall Erkenntnis wäre.

Heißt Nachdenken und Mittheilen dieser Art ein persönliches, so ist allerdings meine Philosophie eine persönliche; aber dasselbe wird der Fall seyn bei Allen, denen ihre Philosophie Religion ist.

F. H. Jacobi (Vorbericht zu dem vierten Band der gesammelten Werke).

I. Die charakterologischen Elemente.

Im Jahre 1797 schrieb Fichte die bekannten Worte:

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder anlegen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat."[1]

Damals stand Fichte seit ungefähr drei Jahren in einem nicht nur rein literarischen, sondern auch persönlich-brieflichen Gedankenaustausch mit Friedrich Heinrich Jacobi. Dieser selbe Jacobi aber hatte einst folgendes ausgesprochen: „es gibt nur zwei voneinander wesentlich verschiedene Philosophien; ich will sie Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen diesen beiden Geistern kann man wählen, das heißt man kann ergriffen werden von dem einen oder von dem andern, so daß man ihm allein anhangen, ihn allein für den Geist der Wahrheit halten muß. Was hier entscheidet, ist des Menschen ganzes Gemüt."[2]

[1] Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, im Philosophischen Journal, Bd. 5, 1797 (in Fichtes S. W., Bd. I, Seite 434).

[2] Jacobis S. W., Bd. VI, S. 239.

So gewiß jener Ausspruch Fichtes dessen eigener Natur angemessen war, so nahe liegt doch auch der Gedanke, daß die Bestimmtheit der Selbsterkenntnis, die sich darin ausdrückt, an dem Vorbild Jacobis erst zu ihrem vollen Bewußtsein erwachte. Aber der Geist Jacobis verhielt sich unter dieser Charakterwahl einer Philosophie, wie immer, wesentlich passiv. Er bedurfte „einer Wahrheit, die nicht sein Geschöpf, sondern deren Geschöpf er war". Freilich, eine solche Wahlpassivität sollte nichts gemein haben mit Kritiklosigkeit. Im Gegenteil. Es war die Meinung Jacobis, daß die Stärke der Persönlichkeit so sicher in sich selber ruhe, daß ihre Wahl mit divinatorischer Sicherheit sich gewissermaßen von selbst vollziehe. Eine solche Persönlichkeit ist in all ihrem Aufnehmen und Selberschaffen durchaus unmittelbar und souverän, und doch ganz an die Offenbarungen ihres höheren Wesens hingegeben. Mit einem Wort: durchaus genial. Hier ist die Quelle aus der in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts alle die Anschauungen und Begeisterungen fließen, die sich zu einer allgemeinen Reaktion gegen das Zeitalter der Aufklärung zusammenfanden. So stand Jacobi zum wenigsten in seinen Wirkungen mitten unter den führenden Geistern der Genieperiode. Wo daher Fichtes am Pathos der Kantischen Vernunftlehre erzogener Ernst den Menschen ihre Überzeugungen ins Gewissen schob, da konnte Jacobi, der Sohn eines noch unbefangeneren Zeitalters, wie es das Jahrhundert an seiner Neige schon nicht mehr war, als Philosoph mit Voltaire sagen: „Tous les goûts sont pour moi respectables".[3]

Soviel indessen ist gewiß, daß von der Entwicklung, oder den Resultaten der Philosophie Jacobis zu reden unmöglich ist, ohne die Persönlichkeit des Mannes, in ihrer innigen Beziehung zu ihr, Schritt für Schritt im Auge zu behalten.

Jacobi teilte seine erste geistige Heimat in bedeutungsvoller Weise mit den größten und zugleich entgegengesetztesten Geistern seiner Zeit. Der Pietismus, der den jungen Kant und den jungen Goethe erzog und der in einem gewissen, wenn auch ungleichen Grade Hamann, dem „Magus" und Herder ein Begleiter durchs Leben blieb, war ja auch die Pflanzstätte des Jacobischen Geistes. Und mit allen diesen vier so verschieden gearteten Beherrschern der

[3] S. W., Bd. VI, S. 238 f.

Zeitkultur wußte dieser entweder in herzlichster Freundschaft, auch in teilnehmendem Verkehr zu beharren. Lehrreich ist es, die Wege zu vergleichen, die aus den gemeinsamen Grenzen der Jugendzeit heraus die einen weit auseinander und die andern eng zusammen, wohl aber nur den einzigen Jacobi so führten, daß er beinahe allen gleichmäßig nahe blieb. Die Einsicht in die psychologische Möglichkeit eines solchen Verhaltens ist grundlegend für das Verständnis seiner Persönlichkeit.

Kant war schon als Student unter der Beschäftigung mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Problemen, die seine spezifischen Verstandeskräfte schärften, dem Pietismus entwachsen und an David Humes Scharfsinn erwachte sein kritischer Geist, der dann nur noch zuweilen an die Metaphysik, die Geliebte seiner jüngeren Jahre, sich mit einer halben Sehnsucht erinnerte. In Kant trug das theoretische Interesse vor allem den Sieg davon. Die methodische Exaktheit naturwissenschaftlichen Forschens und die vernunftkritische Abwägung aller Wahrheitswerte bestimmten hinfort ebenso den Gang, wie den Tenor seiner gesamten Unternehmungen. Alles Unbestimmte, bloß poetisch Empfundene oder gefühlsmäßig und mystisch Geahnte, wie es auch dem Pietismus eigen ist, trat vor dem Prinzip der systematischen Kritik in den Hintergrund.

So ziemlich entgegengesetzt gestaltete sich diese Entwicklung bei Goethe. Ihn hatte im Jünglingsalter der dichterische Instinkt den pietistischen Kreisen nahegestellt. Ihre reiche Gefühls- und Gemütswelt berührte sich eng mit seinem künstlerischen Gefühl. Später überwog in ihm, sobald es darauf ankam, seinem feurigen Wissensdrang konkrete Nahrung zuzuführen, die zweite Hälfte der poetischen Begabung: das Schauen. Die gesunde Freude seiner Sinne führte ihn mit Notwendigkeit auf das Feld der Naturwissenschaft, und insoweit ist, von den Motiven abgesehen, sein Weg auch der Kants gewesen. Von hier aus teilt sich dieser Weg aber auch äußerlich. Ein Kopf mit naturwissenschaftlichen Neigungen und zugleich philosophischen Bedürfnissen, aber ohne die sichere Kritik Kants, mußte mit größter Wahrscheinlichkeit in die Richtung spinozistischen Denkens geraten. In dieser Geisteswelt fühlte sich denn auch Goethe für sein ganzes, übriges Leben geborgen. Der Dichter bewahrte ihn vor Einseitigkeit und vor jeder Gefahr begrifflicher Trockenheit und bildete die Welt des Spinoza, wo

sie etwa an einiger lebloser Starrheit litt, mit Leichtigkeit in einen farbigen und harmonisch belebten Pantheismus um. Seine Freude an einer überall nach denselben Gesetzen waltenden, geistigen Natur stellte ihn, soweit sich diese Harmonie namentlich in den „Stimmen der Völker" äußerte, friedlich neben Herder.

Herder bewahrte sich in seinem theologischen Beruf unmittelbar, und mittelbar in seinem stets religiös gestimmten Dichten und Forschen, einen deutlichen Rest der pietistischen Denkweise. Seine auf wissenschaftlichem Gebiet vorwiegend historischen, völkerpsychologischen und soziologischen Interessen entwickelten sich im engsten Zusammenhang mit dem religiösen Bedürfnis nach einer Offenbarung der Gottheit im Dasein und Fortschreiten der Menschen und ihrer Kultur, und in ebenso naher Beziehung zu dem theoretisch-philosophischen Anspruch auf Erforschung des göttlichen Wesens. Insofern Herder bei solchen Bestrebungen die menschliche Sprache als das älteste Denkmal der göttlichen Offenbarung auffaßt, und seine Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand besonders lenkt, berührt er sich mit Johann Georg Hamann, dem „Magus des Nordens". Aber während Herder aus einer Philosophie der Sprache zureichende Erkenntnisse für die Begründung einer rationalen Theologie gewinnen möchte, bedeutet umgekehrt für Hamann die Sprachkritik ein Mittel zur Unschädlichmachung aller wissenschaftlicher Prätensionen, vornehmlich und zunächst auf religiösem Gebiet.

Hamann treibt den Geist des Pietismus mit Hilfe sprachphilosophischer Überlegungen über sich selber hinaus und hinüber in den Bereich einer bewußten, sozusagen aus philosophischen Grundeinsichten verfochtenen, verstandesskeptischen und gefühlsgenialen Mystik. An dem Punkte aber, wo alle Mystik dazu neigt, sich mit echt pantheistischen Motiven zu verschwistern, tritt auch Hamann in eine gewisse, bedingte Verwandtschaft mit Goethe. Die rhapsodische, panegyrische und im Gefühl der All-Einheit von Gott und Mensch schwelgende Empfindung berührt sich nahe mit dem künstlerischen Bewußtsein der Harmonie der Welt. Und wie die persönliche Sprache Hamanns zeitlebens eine unverkennbare Ähnlichkeit mit jener besitzt, die Goethe in der Geniezeit und gelegentlich auch noch später manchmal handhabte, so erscheinen viele der dunklen Prophetensprüche des Magus wie groteske Paraphrasen zu Goetheschen Dichtungen.

So schließt sich der Kreis der inneren Beziehungen, die diese vier Männer verknüpfen und die, von einem gemeinsamen Lehrmeister entlassen, in den verschiedensten Wirkungen doch die Gesamtheit des zeitgenössischen Geisteslebens in Deutschland beherrschten. Wer den Weg mit allen seinen Übergängen noch einmal verfolgen wollte, den wir soeben von Kant zu Goethe und Hamann gegangen sind, der besäße zugleich die Entwicklungsgeschichte des Jacobischen Geistes.

In der Tat ist Friedrich Heinrich Jacobi ein nahezu vollkommener Repräsentant aller dieser vier verschiedenen Geistesrichtungen. Zweierlei müßte aus der Einsicht in diesen Sachverhalt deutlich hervorgehen: Einmal, daß nur auf diese Weise die Möglichkeit vorhanden war, sich mit vier so verschiedenen Menschen gleichzeitig auf der Grundlage gesinnungsverwandter Freundschaft zu vertragen; und zum andern, daß ein so gearteter Mensch notwendig jener tiefgründigen und fruchtbaren Einseitigkeit entraten mußte, aus der in letzter Linie doch allein die wahrhaft universalen Werke des Geistes geschaffen werden: Jacobi war zu vielseitig, um allseitig sein zu können.

Jacobi entwickelte sich in Genf in kurzer Zeit und in relativ hohem Maße ganz ähnlich wie Kant. Die schwärmerischen Neigungen des Jünglings schlugen um in einen lebhaften Trieb nach Wissen und nach dem Verständnis abstrakter Probleme. Und sein einmal erwachtes, spezifisch theoretisches und selbst kritisches Interesse schlummerte auch in der Folge nie mehr ein. Er teilte mit Kant das Bedürfnis nach kritisch erprobten Einsichten und Grundsätzen, und stellte sich damit auf eine entscheidende Weise näher neben Kant, als es Goethe je gelingen wollte. Aber sobald er nun Genf verlassen hatte, blieb er auch auf diesem eben gewonnenen Standpunkt seiner Entwicklung stehen, wohl deshalb, weil in dieser Hinsicht bei ihm nichts weiter zu entwickeln war. So blieb er gegenüber Kant, in höherem Grade als Schelling gegenüber, stets die niedere Monade, wie Kuno Fischer treffend gesagt hat. Dafür lernte er nach seiner Heimkehr Goethe kennen und die begeisterte Freundschaft, die ihn mit dem Dichter verband, löste in ihm mit einem Male alle die Kräfte, die ihn in kurzer Zeit zu dem gefeierten Verfasser der beiden Romane Allwill und Woldemar machten. Die Schwärmerei seiner Jugend, die

in Genf vor dem Trieb nach methodischer Erkenntnis zurückgetreten war, flammte jetzt wieder auf in der Form eines leidlichen, mit Phantasie begabten, poetischen Talents. Ein schöner Schwung der Sprache und eine große Wärme der Empfindung tat das übrige, um diese im Grunde nur mittelmäßige künstlerische Kraft zu der Höhe ihrer Leistungen emporzutreiben. Jacobi begann sich mit leichter Eitelkeit als Dichter zu fühlen, und da er im Innern wirklich Poet genug war, um die goldene Harmonie der Welt, wie er sie mit Goethes Augen sah, von Herzen zu erleben und mitzuempfinden, so behielt er sich auch von diesem Geiste der Kunst genug zurück, um dauernd in seinem Freund den höheren und doch vertrauten Genossen einer gemeinsamen Welt zu verehren. Es blieb ihm hinfort eigentümlich, daß er sich überall dort, wo er sich seiner Grenzen gegenüber Kant und seiner Kritik bewußt wurde, seiner Goethe-Verwandtschaft erinnerte, und im dichterischen Flug sich höher hob, als er sonst sich zu erheben vermocht hätte. Aber auch hier war seine Entwicklung, seiner Gabe entsprechend, bald am Ende. Ihre Verbindung mit den in Genf entdeckten, spekulativen Neigungen und seine nach der Rückkehr erworbenen gesellschaftlichen Formen erzeugte früh jenes Bild, das durch Goethes markante Zeichnung festgehalten, der Nachwelt überliefert wurde: „Jacobi war eigentlich ein geborener Diplomat, ein schöner Mann von schlankem Wuchs, feinen, vornehmen Wesens, der als Gesandter ganz an seinem Platz gewesen wäre. Zum Poeten und Philosophen fehlte ihm etwas, um beides zu sein."[4]

Man darf nicht vergessen, daß dies Bild mit Goethes Augen gesehen ist. Es ist treffend, ohne gerecht zu sein; denn zu den eigentlichsten Leistungen Jacobis, die weder auf kritischem, noch auf poetischem Felde lagen, hatte Goethes Verständnis so gut wie keinen Zutritt.

Jacobi hatte als unmittelbares Erbteil aus seiner pietistischen Herkunft zugleich den Mittelpunkt und das Ziel aller seiner wissenschaftlichen und persönlichen Bemühungen übrigbehalten: Das Bedürfnis nach einer sicheren Begründung des religiösen Gefühls, des sittlichen Lebens und der Gotteserkenntnis. Alle seine Bemühungen bezogen sich, ursprünglich und instinktiv mit einer durch-

[4] Goethe, Gespräche mit Eckermann. Am 11. April 1827.

aus rationalistischen Absicht, auf diesen Gegenstand. Das Stück Kantischen Erbes, das er früh genug antrat, öffnete ihm indessen die Augen über die Unzulänglichkeit aller rationalistischen Spekulation auf theoretischem und praktischem Gebiete. Da ihm aber die Kantische Problemlösung bei der unmittelbaren Wärme seiner Natur keineswegs genügen konnte, so sah er sich eifrig nach einem konkreten Gegenstande um, an dem sein poetisch beflügelter und religiös inspirierter Geist gewissermaßen sinnfällig ablesen konnte, was seinem innersten Bedürfnis entsprach. Auf diesem Wege kam ihm Herder aufs glücklichste entgegen. Mit Freuden griff er dessen poetisch umrankte Geschichtsphilosophie auf und suchte mit Eifer in den Kulturdenkmälern vergangener oder ferner Völker die Spuren der göttlichen Offenbarung. Was vom Rationalismus des kaum vergangenen Zeitalters noch in ihm stecken mochte, das streifte er unter dem Einfluß dieser geschichts- und sprachphilosophischen Studien vollends ab und die Resultate Herders bestärkten ihn in der Hoffnung, der Forderung seines Herzens nach einem persönlichen, geoffenbarten Gott eine hinlänglich feste, „kulturwissenschaftliche" Begründung geben zu können. Zugleich bestärkte Herder als praktischer Theologe sein nie ganz erloschenes Interesse an der sichtbaren Kirche, die ihm ebensosehr ein sittliches, wie ein religiöses Symbol war, und für die er nur bei Kant ein ihm trotzdem nicht sympathisches Verständnis fand.

Denn Hamann wollte von der Kirche wenig oder gar nichts wissen, in getreuer Konsequenz seiner mystischen Weltanschauung. Dafür erhielt am Ende und in anderer Beziehung das spekulative Denken Jacobis von dem Propheten Hamann mit seiner mystischen Sprachkritik die letzten Weihen.

Denn schließlich konnte auch die Denkrichtung Herders mit all ihrem gewaltigen kulturhistorischen Material dem Manne nicht genügen, der nach der letzten Verknüpfung des persönlichen Lebens mit der persönlichen Gottheit suchte, und dem weder Hamanns mystische Selbstenteignung, noch Herders akademische Humanität dazu den wahren Weg zu zeigen schien, zumal diese zuletzt in einen einigermaßen aufklärerisch gefärbten, offenbaren Deismus auslief. Das eine Salzkorn kritischen Geistes in dem durchaus aufs Positive gerichteten Denken und Wollen Jacobis genügte aber, um ihm die Unmöglichkeit eines rationalen Überganges, einer „Emanation"

der Welt aus der Gottheit, ein für allemale zugleich klar zu machen und ihn zu zwingen, sich zu dem „Salto mortale" zu entschließen, dessen er sich, nachdem er ihm zu seinem vollen Glück gelungen schien, in der Folge so gerne rühmte. Dieser Salto mortale, bei dem er sich freute, wie er allemale „wieder fest und gesund auf die Füße zu stehen kam"[5], setzte ihn, nach geschehenem Fluge durch die Luft, freilich doch an den Grenzen des Reiches der Mystik auf die Erde nieder, und Hamann war der Beherrscher dieses Landes, der ihm die Hand zum Willkomm reichte. Es konnte auf diese Weise nicht ausbleiben, daß Hamann bei gelegentlicher Betrachtung der geleisteten Arbeit zu dem gemeinsam belachten Urteil kam: „Der Anfang historisch, die Mitte metaphysisch, und das Ende wenigstens poetisch".[6] Aber nur so fand der religiöse Positivismus Jacobis seine endliche Beruhigung und das Lieblingswort Hamanns war dann auch das seine:

Wie mag der Schöpfer nicht in seiner Allmacht lachen,
Wenn sich das Nichts zu Was, und ihn zu Nichts will machen.

2. Die Gesamtpersönlichkeit.

Jacobis persönliches Bild ergibt sich auf diese Weise zwanglos aus einer fast logischen Mischung der hervorstechendsten Charaktermerkmale seiner größten, ihm nahestehenden Zeitgenossen. Eine gewisse, weiche Schmiegsamkeit und Fähigkeit der Anpassung bleibt hierfür die natürliche Voraussetzung. Jacobi selber hat diese Eigentümlichkeit seiner Natur wohl gekannt. „Eine Meinung, Denkungsart, Gewohnheit in die andere zu übersetzen" und „den Sinn zu wittern und aus den verschiedensten Redensarten den Verstand, den sie gemein hatten, herauszuwinden"[7], das war seine besondere Virtuosität, an der er „bis an sein Lebensende fort zu lernen hatte".[8] Eine solche Denkweise machte ihn „duldsam ohne Mühe".[9] Sie kennzeichnet seine typische Stellung zwischen den philosophischen und religiösen Gegensätzen und Ausgleichbestrebungen

[5] Vgl. F. H. Jacobis Briefwechsel, herausgg. v. Roth. Leipzig 1827. Bd. II. Jacobi an J. Reeb, S. 466; vgl. auch S. W., Bd. IV, S. 59.
[6] Hamann an Jacobi 20. Nov. 1785. Jacobis S. W., Bd. IV, 3.
[7] Jacobis S. W., Bd. I, S. 287.
[8] Ebenda. — [9] S. W., Bd. III, S. 45.

seiner Zeit. Jacobi war auch darin, als ein Prophet der Genieperiode, ein Vorläufer der Romantik. Das an der begrifflichen Unfruchtbarkeit des Aufklärungszeitalters erwachte historische Verständnis trug dazu bei, auf diesem Gebiet das Gewordene leidenschaftslos betrachten zu lernen und es in den ersten Versuchen einer spekulativen Geschichtsphilosophie zu verarbeiten. Andererseits ließ der philosophisch-universell bestimmte Charakter seines religiösen Willens, der sich bewußt „genial" und mit starker Persönlichkeitsbetonung dem Urgrund des religiösen Erlebens selber entgegenwarf, die Unterscheidungen der dogmatischen Form so weit hinter sich, wie es die zur Mystik neigende, religiöse Verinnerlichung und Welterfassung seit den Tagen des heiligen Augustins immer getan hat und in den besten Geistern der Romantik wieder tat. Die besonderen Merkmale statuarischer Gebundenheit verflüchtigen sich in dem auf persönlich-religiöser Verabsolvierung des Lebens gestimmten Denken so sehr, daß die befangene Ansicht in solchen Fällen stets, entweder dort eine Hinneigung zum Katholizismus zu argwöhnen, oder hier eine verdächtige Ketzerei zu wittern, geneigt ist. Darin ist es Jacobi nicht anders gegangen, wie dem Meister Eckart vor ihm und dem Novalis nach ihm; trotzdem er mit dem Recht der bewußten Persönlichkeit seinen Gegnern verkündigte, „daß er seiner billigen Denkungsart ungeachtet, doch keineswegs tolerant ist, und durchaus nicht dafür will angesehen seyn". Denn ein Mann, der solche Toleranz von sich behauptet, der „sagt damit entweder: Er sey vollkommen gleichgültig gegen alle Wahrheit, . . . oder er redet Unsinn".[10]

Der Begriff der „voraussetzungslosen Wissenschaft", der schon in jenen Tagen, wenn auch in nicht genau dem gleichen Sinn wie heute, als ein auszeichnendes Merkmal der „geometrischen" Methode hervorgehoben zu werden pflegte, war ihm aus kritischer Einsicht verhaßt, und er bekannte oft: „Ich war nicht gleichgültig in Absicht dessen, was zu meiner Erkenntnis kommen möchte, wenn es nur überall Erkenntnis wäre".[11] Und: „Ganz uninteressiert in Absicht des Objekts, muß nicht das Subjekt alles, und wie die Unparteylichkeit an jener Seite vollkommen, so die Parteylichkeit

[10] S. W., Bd. III, S. 313 f.
[11] S. W., Bd. IV. Vorrede zu den Werken, S. XIV.

an dieser unendlich werden?“[12] Jacobi stand in seinen Voraussetzungen fest. Sie wurzelten in seinem Charakter, seinen Gaben und in seiner Erziehung. Sein ganzes Wesen war auf religiöses Erkennen gerichtet, und sein größtes Verdienst wurde es, dessen inhaltliche Unmöglichkeit kritisch nachgewiesen und zugleich die wahren Grundlagen aller Religionsphilosophie, sowie ihre Unabhängigkeit von theoretischen Erkenntniswerten aufgedeckt zu haben. Das tat der Kantische Geist in ihm. Mit Goethe versenkte er sich gern in das anschauliche Sein der Dinge und Menschen und holte sich daraus den sicheren Blick für die innigen Zusammenhänge von Geist und Natur, die ihn vielfach von Einseitigkeiten abhielten, wie sie Fichte nach der einen, Schelling nach der anderen Richtung ausbildeten und nicht selten an seinem Vorbild berichtigt haben. So stand er in mancher Rücksicht tatsächlich über den Parteien und besaß die Ruhe, von der er an Herder schreiben konnte: „Ich möchte Ihnen sagen können, mein lieber Herder, wie die stille und standhafte Ergebung in das eigentliche Seyn der Dinge . . . den Mittelpunkt meiner Philosophie und die Seele meines Charakters ausmacht“.[13] Dieses, die Dinge selber reden lassen und ihren Offenbarungen zuhören, als den untrüglichsten Offenbarungen Gottes, schien ihm zuletzt das beste Mittel, um zu überzeugen, ohne zu grübeln. „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu stellen“, erschien ihm als der Zweck seiner Philosophie.[14]

Dieser Zweck zog ihn in den Interessenkreis Herders, und sein Humanitätsideal, das für seine religionsphilosophische Überzeugung bedeutungsvoll war, erwuchs daraus. Gleichzeitig aber lag in diesem passiven Hinblicken und Hinhorchen auf die eigene Sprache der Dinge und Zeiten für Jacobi der beständige Anreiz zu mystischer Beschaulichkeit, ganz in der Art des Meisters Eckart. In dieser Stimmung war er dem befreundeten Hamann eben recht, und dieser bestärkte ihn darin, aller Grübelei abzusagen. Und mit voller Bereitwilligkeit antwortete ihm Jacobi: „Niemand kann Grübeley mehr als ich verachten; aber davon unterscheide ich die

[12] Ebenda.

[13] Jacobi an Herder, 22. Nov. 1783. (S. W., Bd. III, S. 482.)

[14] Jacobis S. W., Bd. IV, Vorrede S. XLI.

freye Anstrengung des innersten, ursprünglichsten Sinnes“.[15] Dieser ursprünglichste Sinn war eben jener, den er gelegentlich mit einem etymologischen Wortspiel „Vernunft“ nannte: Der Sinn, mit dem ihm gegeben war, die Sprache Gottes in den Dingen und in den Geschehnissen zu „vernehmen“.[16] So endete ihm mit innerer Notwendigkeit zumeist jede weiter ausgedehnte, spekulative Betrachtung in rein stimmungsmäßigen Gefühlsgewißheiten; aber es war dann auch jedesmal wieder der theoretische Trieb, der ihn aufs neue zur Kritik anspornte. Auf diese Weise war das Resultat freilich nicht einheitlich. Jacobi war sich dessen durchaus bewußt. Er für seine Person war dem höchsten und unmittelbarsten Wahrheitswert gegenüber, der sich nach seiner Ansicht in der religiösen Gewißheit verkörperte, stets gebunden durch den Anspruch der philosophischen Kritik, dem er sich nicht zu entziehen vermochte. So sehr er die reine Hingabe an den religiösen Gegenstand als die einzige Beruhigung empfand, deren die postulierende Vernunft gegenüber dem endlich wahrnehmenden Verstand fähig ist, so blieb ihm dennoch die ersehnte Höhe des unreflektierten, religiösen Lebens versagt. Seine Philosophie war ihm seine Religion.[17] Dabei mußte er sich wider Willen bescheiden, und sein theoretisch bedingtes Wesen, das ihm unter den Zeitgenossen den Ruf eines tiefgründigen Philosophen erwarb, fühlte mit unbefriedigter Sehnsucht die Überlegenheit, die in religiösen, also in den für ihn höchsten Dingen, die Kindergläubigkeit des Matthias Claudius besaß: „Sein Christentum ist so alt als die Welt. Ihm selbst aber ist sein Glaube nicht bloß höchste und tiefste Philosophie, sondern etwas darüber noch hinaus, wie ich mir es auch wohl wünschen könnte, aber nicht zu verschaffen weiß.“[18]

Dieser letzte Zwiespalt in der Natur Jacobis fand keinen Ausgleich. Vielleicht befähigte ihn aber gerade dieser zur Lösung der ihm eigentümlichen Aufgabe: Religiöse Gewißheit kritisch zu rechtfertigen und zu begründen. Nicht mit Unrecht hat

[15] Jacobi an Hamann, 11. Jan. 1785. (S. W., Bd. I, S. 403.)

[16] Deshalb fährt er auch in jenem Briefe fort: „. . . und will man dies Grübeley nennen, so habe ich sogar den Verdacht gegen Hamann, daß er ein gewaltiger Grübler dieser Art sey.“

[17] Jacobis S. W., Bd. III, S. XVII.

[18] Jacobi an W. Heinse, 20. Okt. 1780. (S. W., Bd. I, S. 339.)

ihn unter diesem Gesichtspunkt ein zeitgenössischer Kritiker mit Platon verglichen[19], mit dem ihm auch der Wille gemeinsam war, die Resultate der Spekulation unmittelbar ins Leben zu tragen, zugleich mit der Überzeugung, daß diese Übertragung möglich und notwendig sei. Der religiös gestimmten Philosophie des Griechen stand er jedenfalls näher, als irgendein anderer Denker des kritischen Zeitalters, Kant eingeschlossen, — wenn es gegenüber der neukritischen Platonauffassung gesagt werden darf —: nicht zuletzt auch in der charakteristischen Begründung der Erkenntnistheorie und der Sittenlehre durch eine religiöse und geschichtsphilosophische Metaphysik.

Überhaupt ist Jacobis Gesamtbedeutung für die Geschichte der deutschen Philosophie im ganzen von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen besser erkannt worden, als von der späteren Geschichtsschreibung, die ihr Urteil nicht ohne Schaden an Schellings „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen" orientiert hat. Dies „Denkmal" hat Fries sofort nach seinem Erscheinen, als ein „von Herrn Schelling sich selbst gestiftetes Denkmal" bezeichnet; nämlich als ein solches für „die plumpe Grobheit, deren Wirkungen sich alle diejenigen aussetzen, welche selbstdenkend den Orakelsprüchen der Naturphilosophen sich nicht unterwerfen".[20] Ist dies nicht fein, so ist doch auch nicht zu läugnen, daß sich Schellings Polemik, so hier, wie immer, durch einen höchst unsympathischen Ton persönlicher Gehässigkeit auszeichnet, den Jacobi unter keinen Umständen herausgefordert hatte.[21] Ganz im Gegensatz zu der Mediſanz Schellings, wurde Hegel der Philosophie Jacobis, die ja in vieler Hinsicht der seinen um Haaresbreite nahe kam, gerecht, wenn er schrieb: „Jacobi hat in der Geschichte der deutschen Philosophie, und da außer Deutschland die Philosophie ganz verkommen und ausgegangen ist, in der Geschichte der Philosophie überhaupt eine bleibende Epoche gemacht".[22]

[19] Vgl. die allgemeine Literaturzeitung, Jahrgang 1812, Nr. 42, S. 330 f.

[20] Ebenda Nr. 56, S. 441 f.

[21] Vgl. dazu u. a. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie; Jub.-Ausg., Bd. III, S. 714. Warum ich mich dem dort gefällten Urteil nicht anschließen kann, das sollen die folgenden Kapitel begründen.

[22] Hegels Rezension der Werke Jacobis erschien in den Heidelberger Jahrbüchern. Im X. Jahrgang, Heft I, S. 26 f.

Er bezeichnet es als „das gemeinsame Werk Jacobis und Kants, der vormaligen Metaphysik nicht so sehr ihrem Inhalte nach, als ihrer Weise der Erkenntnis, ein Ende gemacht und damit die Notwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des Logischen begründet zu haben".[23]

3. Biographische Literatur.

Dies kann genügen, um sowohl die persönliche Art Jacobis, wie auch die wesentlichen Elemente seines Denkens in einer vorläufigen Skizze zu charakterisieren. Es bleibt übrig, kurz auf die Quellen zu verweisen, aus denen das Tatsächliche dieser beiden Kapitel genommen ist, und auf die, für die weitere Verfolgung biographischer Einzelheiten, zurückgegangen werden müßte. Neben den persönlichen Bemerkungen, die sich in Jacobis Schriften reichlich verstreut vorfinden, ist es zunächst die „Nachricht" von dem Leben Friedrich Heinrich Jacobis, die Friedrich Roth der Ausgabe des Jacobischen Briefwechsels vorangestellt hat.[24] Aus dieser Freundesbiographie, sowie aus den Briefen und anderen, bei Deycks, Köppen u. a. m. sich findenden, zerstreuten Notizen, schöpfte E. Zirngiebl für seine bisher einzige, größere Monographie über Jacobi.[25] Die entsprechenden Abschnitte der größeren, philosophiegeschichtlichen Werke schließen sich an. Weiteres Material bieten der durch den Sohn, Max Jacobi herausgegebene Briefwechsel des Vaters mit Goethe[26]; zwischen Jacobi und Herder, herausgegeben von Düntzer[27]; zwischen Jacobi und Hamann, herausgegeben von Gildemeister[28] und R. Zoeppritz, Aus Jacobis Nachlaß. Leipzig, 1869.

Neben dem Buch von Zirngiebl, das sehr umfassend referiert, in der Übersichtlichkeit der Gesamtanordnung aber, sowie in der historischen Auffassung da und dort zu wünschen übrig läßt, sind zu nennen: Ch. A. Thilo, F. H. Jacobis Ansichten von den

[23] Ebenda.

[24] F. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel. 2 Bde. Leipzig 1825.

[25] Eberhard Zirngiebl, F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Wien 1867. — [26] Leipzig 1846. — [27] In Herders Nachlaß Bd. II.

[28] Im V. Bd. von Hamanns Leben und Schriften. 1868.

göttlichen Dingen[29]; ein Aufsatz voll scharfsinniger, wenn auch einseitiger Kritik, und F. Harms, Über die Lehre von F. H. Jacobi.[30]

In neuester Zeit mehren sich die Anzeichen, daß der Philosophie Jacobis eine größere Beachtung wieder zugewandt wird.[31] Diese Erscheinung kann denjenigen nicht befremden, der bemerkt, wie unsere gesamte, seit der politischen Restauration in Deutschland unterbrochene, geistige Kultur von lange her wieder den organischen Anschluß an die letzte Epoche der Blüte deutschen Geisteslebens sucht.

Von der „Rückkehr zu Kant" war es nur ein Schritt zur Rückkehr zu Fichte, von Fichte zu Schelling und Hegel, von da und gleichzeitig zur Romantik überhaupt. Die schöne Literatur hat diese Umkehr begünstigt und beschleunigt. Wer aber die Romantik in ihrem philosophischen Wesen und in ihren kulturellen Elementen recht begreifen will, der kann vor allem an Jacobi nicht vorbeigehen. Auch in der Philosophie selber scheinen die Probleme Jacobis ein neues Leben zu gewinnen. Der Streit um Kant ist im vollen Gange. Und unter den Stimmen der oberen Geister, die in den Lüften mitkämpfen, ist auch die Stimme Jacobis deutlich zu vernehmen. Was in einem größeren Zusammenhang über diesen Gegenstand zu sagen übrig bleibt, das hat im dritten Teil dieses Buches, in den Schlußkapiteln, seine passende Stelle gefunden.

[29] In der Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VII. Leipzig 1866.

[30] Berlin 1876.

[31] Als diese Arbeit schon ihrem Abschluß entgegen ging, bekam ich u. a. Kenntnis von R. Kuhlmann, Die Erkenntnistheorie Jacobis, eine Zweiwahrheitentheorie und E. Frank, Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Die erste Abhandlung (erschienen in den Münsterschen Beiträgen zur Philosophie) verfehlt die theoretische Problemdeutung bei Jacobi vollkommen. Dagegen ist die Arbeit nicht ohne Verdienst in Rücksicht auf den Versuch, von Jacobi zur neuesten Wert-Lehre in der Philosophie (Ritschl, Kastan, Windelband, Rickert, Münsterberg, James) gewisse Verbindungslinien zu ziehen, die sowohl auf die psychologischen, wie auch auf die kritischen Elemente in der Philosophie Jacobis Rücksicht nehmen. Die Dissertation von Frank stellt im einzelnen manches mit Fleiß und Treue dar, bleibt aber in der Beurteilung des Wesentlichen in der Philosophie Jacobis gleichfalls durchaus verständnislos.

Zweiter Teil.

Die Philosophie Jacobis.

göttlichen Dingen[29]; ein Aufsatz voll scharfsinniger, wenn auch einseitiger Kritik, und F. Harms, über die Lehre von F. H. Jacobi.[30]

In neuester Zeit mehren sich die Anzeichen, daß der Philosophie Jacobis eine größere Beachtung wieder zugewandt wird.[31] Diese Erscheinung kann denjenigen nicht befremden, der bemerkt, wie unsere gesamte, seit der politischen Restauration in Deutschland unterbrochene, geistige Kultur von lange her wieder den organischen Anschluß an die letzte Epoche der Blüte deutschen Geisteslebens sucht.

Von der „Rückkehr zu Kant" war es nur ein Schritt zur Rückkehr zu Fichte, von Fichte zu Schelling und Hegel, von da und gleichzeitig zur Romantik überhaupt. Die schöne Literatur hat diese Umkehr begünstigt und beschleunigt. Wer aber die Romantik in ihrem philosophischen Wesen und in ihren kulturellen Elementen recht begreifen will, der kann vor allem an Jacobi nicht vorbeigehen. Auch in der Philosophie selber scheinen die Probleme Jacobis ein neues Leben zu gewinnen. Der Streit um Kant ist im vollen Gange. Und unter den Stimmen der oberen Geister, die in den Lüften mitkämpfen, ist auch die Stimme Jacobis deutlich zu vernehmen. Was in einem größeren Zusammenhang über diesen Gegenstand zu sagen übrig bleibt, das hat im dritten Teil dieses Buches, in den Schlußkapiteln, seine passende Stelle gefunden.

[29] In der Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VII. Leipzig 1866.

[30] Berlin 1876.

[31] Als diese Arbeit schon ihrem Abschluß entgegen ging, bekam ich u. a. Kenntnis von R. Kuhlmann, Die Erkenntnistheorie Jacobis, eine Zweiwahrheitentheorie und E. Frank, Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Die erste Abhandlung (erschienen in den Münsterschen Beiträgen zur Philosophie) verfehlt die theoretische Problembedeutung bei Jacobi vollkommen. Dagegen ist die Arbeit nicht ohne Verdienst in Rücksicht auf den Versuch, von Jacobi zur neuesten Wert-Lehre in der Philosophie (Ritschl, Kastan, Windelband, Rickert, Münsterberg, James) gewisse Verbindungslinien zu ziehen, die sowohl auf die psychologischen, wie auch auf die kritischen Elemente in der Philosophie Jacobis Rücksicht nehmen. Die Dissertation von Frank stellt im einzelnen manches mit Fleiß und Treue dar, bleibt aber in der Beurteilung des Wesentlichen in der Philosophie Jacobis gleichfalls durchaus verständnislos.

Zweiter Teil.

Die Philosophie Jacobis.

Erstes Kapitel.

Das Wahre, Gute und Schöne.

Wahrheit, Schönheit und Tugend! Mit ihnen treten wir ins Reich des Göttlichen, des Unvergänglichen; ohne sie ins Reich des Niedrigen, Verschwindenden, Gemeinen. So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes gibt; so gewiß gibt es einen Gott. Zu ihm führt alles, was über die Natur erhebt; der Geist des Gefühls; der Geist des Gedankens; unser inwendigstes Bewußtsein.

(F. H. Jacobis S. W., Bd. III, S. 194.)

Erster Abschnitt.

Die Erkenntnistheorie.

1. Die Polemik.

Als Jacobi begann, sich von den erwachten Forderungen seines Erkenntnis- und Wissenstriebs Rechenschaft zu geben, sich selber und seine Kraft zu prüfen und sich im Bereich der Philosophie umzusehen, wie sie ihm in den Schriften der Vergangenheit und der zeitgenössischen Autoren zugänglich war, befand sich Kant soeben auf dem Weg, sich aus der Tradition der Philosophie des Leibniz zu lösen und sie auf empiristischer Grundlage neu zu befestigen. Als Jacobi mit seinen ersten Arbeiten hervortrat, war Kant verstummt in der Vorbereitung seiner Vernunftkritik. Jacobi überwand in sich selber den vorkantischen Dogmatismus, ohne von Kant viel mehr als den Namen zu kennen. Dies ist für seine spätere Stellung zu ihm wesentlich.

Trotzdem entwickelte sich das Denken Jacobis nicht etwa aus neuen, unvermittelten Einsichten, sondern es wuchs von Anfang an durch Lernen, Anpassen und Umbilden; und, nachdem allmählich eine gewisse Festigkeit der Grundlagen, eine bewußte Selbst-

erkenntnis der Persönlichkeit dazu gekommen war, durch fortgesetzte Auseinandersetzung mit Freunden und durch scharfe Polemik gegen Feinde seiner Denkrichtung. Seine kritische Begabung war fein, aber zu schwach, um in großen Zügen ein selbständiges System der Erkenntnis zu entwerfen. Um so enger verknüpfen sich die weniger zahlreichen Elemente seines Denkens.

Jacobi tat den ersten Schritt im Felde der Erkenntnis nach dem Vorbild aller Wahrheitssucher, wie es übrigens auch dem natürlichen Bedürfnis entspricht: er stellte sich auf den Standpunkt der letztgegebenen Voraussetzung. Seinem energischen Daseinsgefühl entsprach dabei die Art der Engländer mehr, als die des Cartesius. Er fand das letzte, unmittelbar Gewisse in der sinnlichen Wahrnehmung. „Mannigfach ist die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in dasselbe; seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Tiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein bloß sinnliches Geschöpf, an der bloß sinnlichen Natur.“[1]

Die sinnliche Natur, die Gesamtheit der Umwelt mit ihrer Forderung, diese ihre Objektivität anzuerkennen, erzeugt, entzündet an sich das Bewußtsein der Subjektivität, des besonderen Daseins, der Personalität. „Kein Ich, ohne ein Du“; das ist die erste Gewißheit. Die Sinnlichkeit als Mittel ihrer gleichzeitigen Trennung und Verbindung, das ist die erste Einsicht. Denn nicht die Sinnlichkeit selber ist das erste. Sie setzt das zu verbindende und zu scheidende Substanzielle schon voraus; sie ist vielmehr auf diese Weise „das Werkzeug der allmächtigen Liebe, oder der geheime Handgriff des Schöpfers: allein durch dieses Mittel konnte die Wohltat des Lebens, ... eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden“.[2]

Das Leben ist das Wesentliche und Erste. Sinnlichkeit und Individuation haben aus ihm ihre Belebtheit und die unmittelbare Gewißheit ihrer Existenz. Und darum: „Nichts anderes ist unsere Seele, als eine gewisse, bestimmte Form des Lebens“.[3]

[1] Jacobi, S. W., Bd. III, S. 203. — [2] Ebenda, Bd. II, S. 272.

[3] Ebenda, Bd. II, S. 258. Vgl. dazu ferner: „Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegenteil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden.“ (Ebenda.)

Mit dieser Auffassung nähert sich Jacobi ganz der Metaphysik des Leibniz, und in der Tat bekennt er: „Insoweit bin ich der Monadenlehre mit ganzer Seele zugetan“.[4] Das Ich als vinculum compositionis essentiale stellt eine gesicherte und in ihrem Verhältnis zu den höchsten Werten des Erkennens festgelegte Einheit dar. Von hier aus erhebt sich die Frage nach den menschlichen Erkenntniskräften und ihrem Maß.

Es findet sich zunächst, daß das so bestimmte Individuum die Mannigfaltigkeit der umgebenden, sinnlichen Erscheinungen zu ordnen und zusammenzufassen vermag, und daß es imstande ist, die verschiedenen Verknüpfungen, die zwischen den gegenseitig bedingten, sinnvollen Komplexen obwalten, gegenständlich und vernünftig ins Bewußtsein einzugliedern. Dies Vermögen vernünftiger Begriffe und Kategorien heißt Verstand. Es ist somit das Wesen des Verstandes, durchaus auf das Gebiet des Sinnlich-Objektiven, mit vernünftig-subjektiver Tendenz, angewiesen zu sein, was soviel heißt, als daß auch alle seine Begriffe im Umkreis des Räumlich-Zeitlichen, also des Endlichen, sich erschöpfen. Daraus ergibt sich, daß das vernünftige[5] Vermögen des Verstandes in keiner Weise dazu ausreicht, etwas über das Gebiet der stets bedingten Wirklichkeit, der Sinnenwelt, hinaus zu begründen oder auszumachen. Das Unbedingte, das dem Sinnlichen, als bloßem Mittel der Verbindung und Trennung, und also auch dem Ich-Du-Verhältnis des Verstandes zugrunde liegt, kann von diesem nie gefaßt werden, eben darum, weil das Unbedingte nicht eingehen kann in das von ihm erzeugte Bedingte.

Den Versuch einer solchen verstandesmäßigen Erkenntnis des Unbedingten findet Jacobi in jeder dogmatischen Metaphysik; vorbildlich in der Philosophie des Spinoza. Nach geometrischer Methode geht dieser begriffsbildend an die Welt der sinnlichen Mannigfaltigkeit heran und macht den Versuch, durch ein begriffliches Verallgemeinern und Ausleeren der erfahrenen Wirklichkeit zur letzten Ursache vorzudringen. Und er glaubt sie als göttliche causa sui gefunden zu haben, wenn er den höchsten und leersten Begriff erstiegen hat, der seinem zerlegenden Verstand er-

[4] Ebenda, S. 256.

[5] Ausdrücklich ist hier das Vernünftige in keinen begrifflichen Gegensatz zum Verstande gesetzt. Die (Kantische) Dreiteilung der Vermögen ist später.

reichbar ist. Aber „aus dem Sinnlichen, indem man es läutert, kann nicht geschöpft werden, was unmittelbar ergriffen werden muß durch den Geist. Nach vollendeter Abstraktion von dem Sinnlichen bleibt übrig = 0, kein absolut schönes, gutes und wahres. Wir wissen also nichts . . . von Gott, wenn wir nicht außer den Sinnen und der Denkkraft auch noch ein höheres Wahrnehmungsvermögen besitzen".[6]

Zugleich mit der einfachen und klaren Überwindung der Begriffsmetaphysik, wie sie sich in diesen Worten ausspricht, erhebt Jacobi die Forderung der Besinnung auf ein höheres Wahrnehmungsvermögen; dies findet er in sich vor als die unbegreifliche Kraft eines unmittelbaren Erfassens des Unbedingten, als „Sinn" wie er dies Vermögen, in Anlehnung an die deutsche Mystik, bezeichnet. Dieser Sinn besitzt die Schwungkraft, deren es bedarf, um die Kluft zu überfliegen, die sich auftut zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen: „Welch ein mögliches Verhältnis beyder zu einander läßt sich menschlicher Weise denken? Diese Kluft füllt keine Philosophie."[7] Mit wenigen kurzen Überlegungen ist Jacobi auf diese Weise bis zu dem hiatus per irrationalem vorgedrungen, der in der nachkantischen Philosophie die entscheidende Rolle gespielt hat. Jacobi faßt sogleich diesen hiatus als kritisch unüberbrückbar auf. Ebensowenig, wie sein kritisches Gewissen einen begriffsrealistisch deduzierten Gott anzuerkennen vermag, ist seinem unbefangenen Verstande ein Herabsteigen des Ewig-Vollkommenen, auch durch noch so viele begrifflich erkünstelte Stufen der Emanation, in den Bereich der endlichen, bedingten Sinnlichkeit denkbar.

So gibt es zur Gottheit und von der Gottheit her keinen logischen, das heißt, keinen Weg des forschenden Verstandes.

Trotzdem „muß noch ein andrer Geist als der bloße Geist des Syllogismus im Menschen wohnen. Ich halte diesen andern Geist für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde. Es beweist dieser Geist zuerst sein Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus seyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich machte."[8] Der Verstand in seiner Konstitution zeugt selber für das ihm übergeordnete Vermögen. Alle seine Einsichten fließen aus einem Bewußtsein des Begründetseins in der wahren Ordnung Gottes. So ist zwischen Gottesbewußtsein, der höchsten Gewißheit, und zwischen menschlichem Selbstbewußtsein überhaupt kein Weg der Erkenntnis, sondern nur ein unmittelbar vorausgesetztes Wissen und Geben; ein „Odem Gottes im Verstande", dem gegenüber alles Verstandeswissen bedingt und abgeleitet erscheint: damit auch seine Quelle, aus der ihm all sein Material kommt, die gesamte sinnliche Welt. Ihr Dasein ist sinnliche Gegenwart; ihr Wesen ist nur abgeleitete Wirklichkeit. Es ist damit, wie mit uns selber: „Was wir so empfinden, wie wir uns selbst empfinden, das nennen wir wirklich. Das Forschen nach Wahrheit ist das Forschen nach dem, uns nicht unmittelbar gegenwärtigen, Wirklichen"[9], das heißt also, nach der wahren Wirklichkeit des Göttlichen.

Die Grundzüge dieser Einteilung der menschlichen Erkenntnisvermögen lagen fest, als Jacobi mit der Vernunftkritik Kants in Berührung und dadurch zu einer wesentlichen Klärung in seinen eigenen Begriffen, Klassifikationen und Gedankengängen kam. Zunächst übernahm er sofort die klarere Terminologie der kritischen Philosophie. Die sinnliche Apperzeption schob er unter seinen „vernünftigen" Verstand, den er, im Unterschied zu dem bloß sinnlichen Verstand der Tiere, wegen seines höheren Begriffsvermögens so genannt hatte. Damit bekam er den Begriff des Verstandes frei für das reine Vermögen der Begriffe in kantischem Sinn. Das kantische Vermögen der Ideen, die Vernunft, ersetzte hinfort den schwankenden Begriff des „höheren Sinnes"; doch behielt bei dieser Umwechslung der Worte die substanzielle Meinung Jacobis ihre Geltung, so daß doch, namentlich was die Vernunft und ihr Vermögen angeht, der Begriff, den sich Jacobi davon gebildet hat, in manchen wesentlichen Punkten sich von dem Kantischen unterscheidet. Schließlich ist diese Differenz dann die eigentliche Differenz zwischen Kant und Jacobi überhaupt.

Mit seiner dergestalt kritisch neuorientierten und gereinigten Terminologie wandte er sich nun vergleichend, aufnehmend und kritisch ablehnend der zeitgenössischen Philosophie zu. Das spezielle

[6] Bd. VI, S. 230.
[7] S. W., Bd. I, S. 248. — [8] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 32.
[9] S. W., Bd. VI, S. 187.

Resultat aus der Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisprinzip Kants ist bekannt: es gelang Jacobi der Nachweis „seines Grundgebrechens, seiner Chamäleonsfarbe, daß es halb a priori, halb empirisch seyn, zwischen Idealismus und Empirismus in der Mitte schweben soll".[10] Das Ding-an-sich ist die crux der Vernunftkritik. Auf diese Weise entwickelt sich die Erkenntnislehre Jacobis bald zu ihrer endgültigen Form.

Das kategoriale Denken des Verstandes ist, seiner Art nach, stets in der Kette relativen Verhaltens beschlossen. Alle seine Erkenntnisse sind bedingt, sowohl nach ihrer Herkunft, wie nach ihrer Tragweite. Darum ist die Summe aller seiner ausdenkbaren Erkenntnisse, ganz im Sinne Kants, außerstande, das geringste über das auszumachen, was ihn, seinem eigenen Wesen nach, übersteigt: alles Wissen von Gott, Freiheit, Persönlichkeit und Unsterblichkeit. Die höchsten Begriffe enden, sofern sie die unentrinnbare Verkettung aller logischen Folgerungen und Operationen dartun, im Fatalismus; sofern sie die Wirklichkeit ausschöpfen und sie aller qualitativen Merkmale zu berauben trachten, im Nihilismus.[11] Eine blinde und leere Notwendigkeit, die in jedem Zug dem Wortinhalt der Gottesvorstellung widersprechend ist, das ist der einzig mögliche Gott der vom Verstande durchgedachten, dogmatischen Metaphysik. Das ist der Gott des Verstandes, der Induktion und Deduktion, des echten, wissenschaftlichen Kalküls: ein wesenloser und hohler Begriffspopanz. Dies Argument wird in Jacobis Polemik zur beständigen Waffe gegen jede Art von Begriffsrealismus. Hier ist ein Punkt, an dem man Jacobi häufig mißverstanden hat. Denn da im übrigen nach seiner Überzeugung der gesamte Umfang der materiellen Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, in der Aufgabe einer induktiven Begriffsbildung sich zusammenfindet, so gilt es vor allem, dieses wissenschaftliche Systembilden verstandesmäßiger Begriffe vor metaphysischen Entgleisungen und theologischen wie teleologischen Auswüchsen fernzuhalten. So gewiß es aus den gezeigten Gründen eine Wissenschaft von Gott und den verwandten Ideen nicht geben kann, so gewiß

[10] S. W., Bd. III, S. 76.

[11] Es „verschwand den Demonstratoren der Gegenstand; es blieben ihnen bloß logische Phantasmen: sie fanden — den Nihilismus". Gegen Schelling u. die Naturphilosophie. S. W., Bd. II, S. 108.

auch handelt die Wissenschaft selber ihren Interessen zuwider, wenn sie sich in metaphysischen Begriffsspielereien verliert. In diesem Sinn ist es „das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei".[12] Sobald die Wissenschaft sich auf Gott richtet, verliert sie sich selbst und gewinnt nichts. „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus."[13] Demonstration ist die Aufgabe der Wissenschaft; aber sie treibt Metaphysik nur bei Strafe ihrer Selbstauflösung im Nihilismus. Denn: „Wir können nur Ähnlichkeiten demonstrieren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus".[14] „Das Unvergleichbare siehet und erkennt der Mensch nicht: sich selber nicht, den eigenen Geist; und so auch Gott nicht, den Allerhöchsten."[15] Dies ist also bei Jacobi, wie bei Kant, das Resultat, daß die Verstandeserkenntnis im Endlichen wie beginnt, so auch endet, und daß sie unfähig ist, zu dem ihr Inadäquaten, weil Übergeordneten, Unendlichen aufzusteigen. Umgekehrt gerät jeder Versuch des Verstandes, sich aus einer Deduktion des Unendlichen ins Endliche herein selbst zu verständigen, „in den logischen Emanatismus, das ist zu einem alles zu Nichts machenden Nichts".[16]

„Vernunft dagegen, als Wahrnehmung und Voraussetzung Gottes, weiß im Menschen das Höchste."[17] „Begeistert erkennet sie ganz; findet und erfährt ihren Ursprung — wird in sich gewiß.

[12] Bd. III, S. 384 f. Ausdrücklich erklärt Jacobi: „Der Naturforscher erkennt an, als Gesetz der Wissenschaft, daß sie von Gott nicht dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Übernatürlichen, weil sie, gleich der Natur, deren Reflex sie ist, nothwendig da aufhört, wo dieses beginnt. Wohl giebt es ein Wissen von dem Übernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten." Jacobi verweist dann auch auf Kants Krit. d. r. V., S. 828—831 der ersten Auflage (856—859 der späteren).

Vgl. dazu Fries, Kants Denkmal, S. 124: „Ein nüchterner Atheismus stehet dem Verstande wohl an, wenn er das Resultat eines verständigen Strebens nach vollendeter Einsicht ist" usw.

Von einer Geringschätzung, Verkennung, oder gar Feindschaft gegenüber der Wissenschaft kann also zunächst keine Rede sein. Vgl. Bd. II, S. 117: „Ehrwürdig ist die Wissenschaft . . ." usw.

[13] Bd. IV, Abt. I, S. 223. — [14] Ebenda.

[15] S. W., Bd. III, S. 234.

[16] S. W., Bd. IV. Vorrede S. XXXVI. — [17] Ebenda.

Dergestalt ist ihr wesentliches Wissen Eingebung; Eingebung ihre Zuversicht."[18] Hier verrät sich die wesentlich von Kant abweichende Auffassung, die Jacobi inhaltlich vom Vernunftbegriff vertritt. Alle bei Kant regulativen Funktionen der Vernunft verwandeln sich bei Jacobi in unmittelbar konstitutive; und zwar, wie man beachten muß, geschieht dies keineswegs aus einem Mangel an philosophischer Kritik, sondern unter bewußter Betonung eines dialektischen Zusammenhangs mit der Erkenntnis-Begründung und -Gewißheit des Verstandes, also aller empirischer Wissenschaft. Es findet sich bei Jacobi nirgends eine besondere und ausführliche Behandlung der logisch-erkenntnistheoretischen Grundfragen, und demnach auch nichts, was einer Lehre vom Urteil gleichsähe. Trotzdem läßt sich die Meinung deutlich erkennen, daß Jacobi gewillt ist, den gesamten logischen Apparat in den engsten Zusammenhang mit dem Problem möglicher Erkenntnis überhaupt zu setzen. Deshalb erscheint das gesamte empirische Wissen, sofern es sich in Aussage, Urteil und Schluß anordnet und aufbaut, im strengsten Sinn der Anforderung unterstellt, daß alles verstandesmäßige Wissen relativ, mittelbar auch in seinen Wahrheitswerten, und nur insoweit zuverlässig sei, als es in einer höheren Instanz der Gewißheit begründet ist. Anders ausgedrückt heißt das, daß die verstandesmäßige mittelbare Erkenntnis in ihrem ganzen Umfang, also auch mit Einschluß des Systems der Wissenschaften, in Rücksicht auf die verstandesmäßig nicht erörterbare, unmittelbare Gewißheit eines höheren Vermögens *geglaubt* werden muß. An begriffliche Wahrheit findet nur ein Glaube statt; zwar ein Glaube, der sich und seines Inhaltes gewiß ist, aber doch nur insofern, als ein noch unmittelbarerer, noch festerer Glaube als Bürgschaft über ihm steht und ihn stützt und trägt.

Diese theoretische Glaubensgewißheit, auch in Dingen des ersten einfachsten Erkenntnisaktes, ruht in der „Eingebung" der Vernunft. Dagegen empört sich das im Verstandeswissen und seiner Gewohnheit des Beweisens aus Vordersätzen erstarrte Bewußtsein vergebens, daß überhaupt das Allerletzte und Höchste kein Wissen, sondern ein freies Jasagen, eine Gewißheit ist, die kurzweg als Glaube bezeichnet werden kann. Und doch beruht allein darauf

[18] S. W., Bd. III, S. 294.

die oft eingesehene Tatsache der Unwiderlegbarkeit aller Skepsis. Wer nicht den erkenntniskritischen Glauben anerkennen will, kann dazu nicht gezwungen werden: „Die philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben: denn was er leugnet (nämlich die Freiheit vom rein logischen Mechanismus), läßt sich streng philosophisch nicht beweisen; was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen".[19]

Worauf sich nun die Vernunftgewißheit selber überzeugungskräftig aufbaut, muß genauer ins Auge gefaßt werden.

2. Die theoretischen Grundlagen.

Alles Wissen hat zur Voraussetzung ein Bewußtsein. Das Bewußtsein erwacht an der Entgegensetzung einer objektiven Außenwelt. An ihrer Realität hat es seine eigene Sicherheit. Im Gebiet des rein Sinnlichen ebensowohl, wie auch dort, wo methodisches Begreifen und Erkennen die bloße Wahrnehmung ablöst, besteht ein Zustand der stillschweigenden Voraussetzung, daß zwischen Subjekt und Objekt eine tieferliegende Beziehung gilt, die es ermöglicht, die objektive Außenwelt im begrifflichen Erkennen irgendwie zu erfassen und umgekehrt das Subjekt, wirkend und mit Erfolg handelnd gegenüber den äußeren Dingen, in die Sinnenwelt einzuführen. Schon diese unmittelbare Zuversicht des Handelns in der umgebenden Welt mit der Absicht willkürlichen Erfolgs, oder das Zutrauen zu der Realität äußerer Vorgänge, die wahrgenommen und etwa Gegenstände wissenschaftlicher Begriffsbildung werden sollen, läßt sich auf keine Weise aus Demonstrationen und Beweisen herleiten. Derartiges liegt vielmehr allem Begründeten zugrunde.

Will man für dies Verhalten des Bewußtseins eine Analogie, so findet man sie treffend in dem Benehmen des Tieres, das im Hunger die Angemessenheit der Nahrung, sowie ihre Beschaffenheit voraussetzt und das sich ihrer, ohne von dem Zusammenhang der Dinge mehr zu wissen, als in ihm durch ein zwingendes Gefühl bezeugt wird, „a priori" bedient.

Diese Vorstellungsgabe und Zweckmäßigkeitssicherheit nennen

[19] S. W., Bd. II, S. 320

wir Instinkt. Die Analogie steigert sich indessen bis zur Identität der in Frage kommenden Vorgänge, wenn man bei den Akten der bloß sinnlich wahrnehmenden und handelnden Natur stehen bleibt. Hier zeigt sich die Gewißheit überall als Gefühl. „Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewußtsein und Leben sind Eine und dieselbe Sache."[20]

Hält man nun weiter an der Kontinuität der bloß gesteigerten Verstandesvermögen fest, so läßt sich auch für jene, dem Wissen vorhergehende, Gewißheit keine bessere Charakterisierung finden, als die eines wirksamen Instinktes. Das ist denn auch die Meinung Jacobis: „Auch im Tiere ist Weissagung, und nur eine höhere im Menschen. Jenes weiß, sucht und findet die ihm noch unsichtbare Nahrung; dieser ebenso ein Unsichtbares, das er auch nicht kennt und nur im Bedürfnis weiß".[21] Es ist dem Instinkt eigentümlich, daß er triebartig ist. Dies begierdenartige Wesen offenbart sich, je höher die geistigen Funktionen sind, in denen er wirksam ist, desto mehr als ein wirkliches, dunkles Bedürfnis, jenen verborgenen Beziehungen nachzugehen, die unsere dualistisch in Geist und Natur gespaltene Welt verknüpfen, mit einer „Begierde" des Erkennens und einem Drang des Betätigens im Praktischen, die beide in vollkommener Parallele, die eine an die mehr theoretischen ἀνάμνησις, die andere an den ethischen ἔρως des Platon erinnern. Das Wesen dieses instinktiven Triebs „in dem Herzen des Mannes, Gott zu ergreifen mit Anbetung in der ihn umgebenden Natur"[23] ist Ahnung. Ahnung als indifferentes, den Erkenntnisakt schlechthin konstituierendes Prinzip, gibt dem Verstand ebensowohl die siegesgewisse Lust an der Durchforschung der Natur, wie sie freilich auch den theoretischen Erkenntnistrieb zu metaphysisch-dogmatischer Spekulation verlockt. Im übrigen aber ruht auf diesem Instinkt, der in der beständigen Wechselwirkung zwischen bedingtem und bedingendem Sein, zwischen Objekt und Subjekt sich betätigt, die ganze unmittelbare Kraft und Evidenz unseres eigenen Daseins. Und „da wir nun keine größere Gewißheit haben, als die Gewißheit unseres Daseyns, unserer Identität und Personalität, so wägen wir mit dieser Grundwahrheit alle andre Erkenntniß.

[20] S. W., Bd. II, S. 233. — [21] S. W., Bd. III, S. 216.
[22] Vgl. Bd. I, S. 243. — [23] Bd. III, S. 217.

Was uns wahr macht daß wir sind, davon sagen wir, daß es ist, empfinden es als offenbar gewiß; was uns unwahr machen würde daß wir sind, das läugnen wir, das empfinden wir als ungereimt."[24] Das also ist der ursprüngliche Instinkt, „der uns gebietet, Wesen und Wahrheit als das Erste und Festeste unmittelbar vorauszusetzen; der uns folglich auch von Wahrheit und Wesen unmittelbar eine Vorstellung geben muß".[25]

Die Vorstellung der Wahrheit ist im Verstande und gibt diesem Kraft und Richtung, seine letzten Ziele im Umkreis des Endlich-Bedingten zu verfolgen und zu erreichen, nämlich ein aus Begriffen gewonnenes vollkommenes System der Wissenschaften nach induktiver Methode.

Die Vorstellung vom Wesen, das heißt von dem, was nun tatsächlich nur „substanziell dem ganzen, alternativen Verhältnis von Natur und Bewußtsein, Ich und Du, zugrunde liegt, oder vielmehr, was jene Dualität des gesamten Daseins und Lebens überhaupt erst erzeugt, um Leben und Dasein zu ermöglichen, das ist die Vorstellung Gottes, zu der wir uns erheben durch das Vermögen der Vernunft". Zugleich ist in uns das Bewußtsein unvertilgbar „eines Vermögens und eines Triebes, sich über alles, was blos Natur ist, mit dem Geist zu erheben"[26], wie auch dies, daß „das Vermögen der Gefühle im Menschen über alle anderen Vermögen erhaben ist"; daß es „dasjenige ist, welches allein ihn von dem Thiere spezifisch unterscheidet, ihn der Art nach, nicht blos der Stufe, d. i. unvergleichbar über dasselbe erhebt; es ist, behaupten wir, mit der Vernunft Eins und Dasselbe".[27] Dies Vermögen ist kein bloß sinnliches Gefühl der Wahrnehmung, aus der begriffliche Wahrheit gewonnen wird. Es ist auch mehr als Ahnung, denn es begründet die Gewißheit unseres gesamten Daseins, das wir doch nicht bloß einer dunkel empfundenen Wahrscheinlichkeit nach, sondern mit der größten Unmittelbarkeit erleben, die sich denken läßt. Noch weniger ist daher dies Vermögen auf ein Wissen, im Sinn des Beweisbaren und Erwiesenen, gestellt; denn alles Wissen erhält von ihm erst seine Beweiskraft. Es ist vielmehr des Wissens erster und letzter Grund, nämlich Glaube. Nur in seiner unabweisbaren Tatsächlichkeit, mit der er sich geradezu mit der

[24] S. W., Bd. I, S. 280 f. — [25] Bd. I, S. 122.
[26] S. W., Bd. III, S. 273. — [27] S. W., Bd. II, S. 61.

ganzen Natur des Bewußtseins identisch macht, zeigt er die ununterbrochene Verwandtschaft mit allen übrigen menschlichen Erkenntnistrieben: auch „der Glaube an einen Gott ist Instinkt". „Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung."[28] Es ist „widernatürlich" diesen Glaubensinstinkt zu verleugnen. Der Mensch besitzt die Kraft dazu, wenn auch nur um den Preis einer „Mißgestaltung des Erkenntnisvermögens".[29] Aber es stellt sich heraus, daß, wenn dann zwischen den beiden Ansichten des Materialismus oder Mechanismus und des Theismus eine Entscheidung getroffen werden soll, „eine Autorität, ein Machtanspruch" der menschlichen Natur entscheidet: — „diesen Machtspruch thut das Gefühl für den religiösen Glauben".[30]

Dieser entscheidende Machtanspruch des Instinkts kennt keine Berufung auf eine noch höhere Instanz. An diesem Punkte hört damit also auch jede Möglichkeit auf, diese Überzeugung noch eindringlicher vorzutragen, als sie durch sich selber zu wirken imstande ist.

So vollendet sich die dreifache Stufenfolge des menschlichen Erkenntnisvermögens. Über der Basis der unteren, tierisch-instinktiven Verstandeskräfte, der Sinnesempfindung, erhebt sich das Gefühl, das die Voraussetzung aller Wahrheit ist. Aus „Sinnesempfindung" und „Geistes-Gefühl" und ihrer Verknüpfung folgt alles Wissen.[31] Dieses Gefühl trägt den ganzen Oberbau der höchsten Verstandeskräfte und der Vernunft, und insofern liegt schon im Gefühl „der erste und unmittelbare Grund aller Philosophie und Religion". Denn dies Gefühl „läßt den Menschen schon gewahren und inne werden: er habe einen Sinn für das Übersinnliche".[32] Im Bereiche des Wissens und der wissenschaftlichen Erkenntnis ist das Gefühl der einzige Vermittler zwischen Wirklichkeit und begrifflicher Wahrheit. „Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen und Gefühle; selbst von unserem eigenen Dasein haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff."[33] Kurz, das Gefühl tritt überall als die,

[28] S. W., Bd. III, S. 206 f. — [29] Ebenda, S. 207.

[30] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. XLVI. — [31] S. W., Bd. II, S. 60.

[32] S. W., Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. XXI.

[33] S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 149 Anmerkung. Jacobi bemerkt folgerichtig: „Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes, als wir haben sie auf Figur, Zahl ꝛc. zurückgeführt; also: wir haben die Qualität objektiv vernichtet" (ebenda).

das Bedingte und Endliche sinnvoll und harmonisch begründende, das Übersinnliche und Unendliche verkündende Funktion auf. Als zuverlässiger Führer zu der höheren Welt hört aber dort sein Amt auf, wo die Grenzen des verstandesmäßigen Wissens überhaupt sind. Die nächste Frage, wie das Wissen seinerseits zustande kommt, führt auf dem Weg der Erkenntnis hinüber zur höheren „Ahndung". Denn „der Weg zur wirklichen Erkenntniß ist ein geheimnißvoller Weg — kein syllogistischer — kein mechanischer"[34], wie der, den das begriffliche Wissen, die Wissenschaft von der endlichen Natur, zu gehen gezwungen ist. Mit allem unserem Wissen dieser Art enden wir doch nur stets bei der Einsicht in die vollkommene Unzulänglichkeit sowohl seiner Methode, wie seiner Resultate. So ist uns also „kein Vermögen einer Wissenschaft des Wahren[35]; sondern nur das Gefühl und Bewußtsein der Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren, gegeben".[36] Jenes „Wissen des Wahren" wäre „Vollkommenheit, die Seligkeit der Götter".[37] „Aber zu einer solchen Vollkommenheit kann der Mensch sich nicht erheben." „Darum ist es ihm Triumpf und höchstes Gut, mit seinen Ahndungen aus sich heraus zu gehen, sich empor zu schwingen — unbegreiflich! — mit überschwenglicher Liebe, zu einem überschwenglichen, unanschaubaren Gegenstande."[38] Damit ist die Gottesahnung begründet.[39] Das Unbegreifliche will angebetet sein.[40] In der Einsicht, die die Ahnung begründet, daß das wahre Erkennen ein verborgenes ist, dem nur die Liebe, höher denn alle Vernunft, nachzugehen imstande ist, liegt zugleich Genuß[41] und Stachel zur höchsten Forderung nach innerster Gemeinschaft mit dem unenthüllbaren Wesen und Grund des Daseins.

[34] S. W., Bd. I, S. 402.

[35] D. h. des Unendlichen, Ewigen und Göttlichen.

[36] S. W., Bd. III, S. 32. — [37] S. W. (Woldemar), Bd. V, S. 442.

[38] Woldemar. S. W., Bd. V, S. 442 f.

[39] Vgl. ausführlich: Bd. II, S. 283—285.

[40] Vgl. dazu S. W., Bd. II, S. 321 f.

[41] „Ich wollte Dir bekennen, wie ich auf ein . . . gewisses, verborgenes Erkenntnis alles halte, und wenig Trost aus dem Unverborgenen zu ziehen weiß." (Jacobi an Herder, Bd. III, S. 560.)

Die Vernunft erlöst mit ihrer divinatorischen Gewißheit den Unverstand des „philosophierenden Verstandes, der höchst ungern eine Überzeugung, die er nicht verschaffte, gelten läßt." Dies ist aber „bey allem Unvergleichbaren, bey allem unmittelbar Gewissen, welches sich ohne Beweise, allein durch sein Daseyn wahr macht, der Fall".[42] Es heißt im Endlichen und Unvollkommenen befangen bleiben, ja sich des Gebrauchs der Vernunft überhaupt völlig begeben, wenn die höchste Kraft des Verstandes, die Ahnung, nicht imstande ist, jenen Flug in das Reich des Unbedingten und Göttlichen zu finden. Naturalistischer Dogmatismus heißt diese Blindheit der Seele. Um so dithyrambischer grüßt die religiöse Sehnsucht Jacobis und die Begeisterung seiner Gesichte den besseren Geist, der sich des göttlichen Adels der Vernunft und ihrer Bürgschaft bewußt ist: „Preis und Ehre der ahnungsvollen Seele, welche des Sichtbaren vergessen kann, um zu leben im Unsichtbaren; die sich hingibt und wegwirft für diese Zeit, aus so hoher göttlicher Liebe — Unsterblichkeit ihr zum Lohn und Palmen der Ewigkeit!"[43]

An der Schwelle zwischen Ahnung und Glaube findet die letzte Entscheidung des wählenden Charakters statt. Hier offenbart sich, was für ein Mensch einer ist: „Kalt ist der Verstand, die Vernunft aber eine zugleich erwärmende und erleuchtende Flamme. Zur Wahl des besten und höchsten Zweckes gehört **Virtuosität**".[44] „Sic volo, sic jubeo, spricht die Vernunft, und hat über ihre Absichten dem Verstande keine Rechenschaft zu geben."[45] Die Vernunft erfüllt die Ahnung im Glauben. Ihm ist die vollkommene Abgelöstheit von den letzten Schlacken empirischer Beziehungen und Begründungen wesentlich. Er beruht ganz in sich selber und ist die absolute Evidenz. Von seinem Standpunkt aus bieten aber auch alle übrigen Stufen der Einsicht und des Wissens

[42] Vgl. S. W., Bd. V, S. 81 f.

Auf eine bemerkenswerte Weise erklärte Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft" das Vorurteil des Verstandes, das Wissen aus Beweisen dem Wissen aus unmittelbarer Evidenz vorzuziehen. Er sagt: „Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht" (Bd. I, S. 341 ff.).

[43] S. W., Bd. V; Beilage IV zum Woldemar, S. 23.

[44] Fliegende Blätter, I. Abt., Bd. VI, S. 140 f. — [45] Ebenda, S. 141.

einen grundsätzlich veränderten Anblick. Die letzten Ausläufer ihrer Verknüpfung und ihrer Bedingtheit werden sichtbar, und so ist nicht mehr die sinnliche Apperzeption, die Wahrnehmung, das logische Gesetz das letzte, von dem sich alle Erkenntnis herschreibt[46], sondern die gesamte Relation des Subjektiven und Objektiven wird in jeder einzelnen ihrer Erscheinungen, wie in der Totalität ihres Wesens zur Offenbarung. „Erfahrung und Offenbarung sind einerley, und unentbehrliche Flügel oder Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll"[47], sagte Hamann, und traf damit ganz die Meinung seines Freundes Jacobi. Und „Glaube ist Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfüllung gehen, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß: wir würden seyn, wie Gott"[48], erklärte dieser. Da dies nicht möglich ist, jede logische Einsicht, kausalmäßige Zerlegung oder sonstige kategoriale Erfassung sich aus dem Wesen des Vernunftglaubens heraus verbietet, so ist dieser Glaube im kritisch strengsten Sinne prinzipiell und notwendig der „unüberwindliche Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderkräftig schuf"[49], erklärter Wunder- und Offenbarungsglaube. Da nun dieser „tief inwendige Sinn, den wir Vernunft nennen, eine Wirklichkeit offenbart, die keines Bürgen bedarf"[50], und sie allein „der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit" ist[51], so ist er notwendig in seiner ganzen Gewißheit auf das einzelne Individuum und seine innere Lebens- und Glaubenskraft gestellt. Ohne diesen streng persönlichen Charakterzug des Glaubens wäre er unmöglich in dem eminenten Sinn Wahl- und Charaktersache des einzelnen, der sich zu ihm zu erheben weiß. „Unmöglich kann es eine allgemeine Offenbarung im eigentlichen Verstande geben, ein physisches Instrument der

[46] „Der erklärende, nach-weisende Verstand hat im Menschen nicht das Erste und nicht das Letzte Wort. Selbst der darstellende Sinn hat es nicht" usw.; vgl. S. W., Bd. III, S. 208 f.

[47] S. W., Bd. I, S. 387. Hamann an Jacobi 14. XI. 1784.

[48] S. W., Bd. II, S. 55 f. — [49] Ebenda.

[50] Der Natur der Sache nach auch keinen solchen beibringen könnte, da keine Instanz des Erkennens mehr über ihr ist.

[51] Vgl. Bd. II, S. 107.

Erkenntniß Gottes; alle Offenbarung, die nicht bloß individuell ist, kann nur eine menschliche Offenbarung seyn, keine göttliche".[52] Der in der theologischen Diskussion geläufige Unterschied zwischen äußerer und innerer Offenbarung ist ganz an der Oberfläche und nur scheinbar. Denn auch die äußere Offenbarung Gottes, etwa in der Geschichte der Menschheit oder in der Natur, ist nur dem Willigen und mit seiner Vernunft recht Begabten, dem Glaubensgenie, völlig einleuchtend. Nur ihm ist die Welt aufgeschlagen, wie ein Buch, aus dem er Gottes Geist und Wort zu lesen vermag.[53] Auch das Äußere wird nur im Innersten offenbar. Alle diese Unterscheidungen fließen daher ineinander über und verschwinden vor der einen Wahrheit, die alles übrige in sich trägt und von sich entläßt; von dem, was „die Vernunft wirklich und wahrhaft ist: das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung".[54]

Das wertvolle Moment der Unmittelbarkeit, das auf diese Weise das Individuum vermöge seiner persönlichen Vernunftkraft mit den absoluten Werten verknüpft, hat Hegel als das wesentliche Resultat und Verdienst der Erkenntnislehre, wie der auf ihr begründeten, praktischen Philosophie Jacobis frühzeitig erkannt und hervorgehoben.[55] Diese Unmittelbarkeit verleiht dem einzelnen, als vernünftiger Persönlichkeit, ein unverletzliches „Majestätsrecht" des erkennenden und wollenden Urteils, das die Anerkennung der Gewissensmeinung fordert und zugesteht. Nur die Vernunft selber ist intolerant und hat ein Recht dazu, insofern sie mit dem Machtanspruch des höchsten Instinktes auftritt[56]; ihre Äußerungen und Früchte, wie sie sich darstellen in den ehrlich erlebten Individual-Offenbarungen der menschlichen Persönlichkeiten, erscheinen hingegen prinzipiell gleich berechtigt, und vornehme Toleranz ist die erste Pflicht sowohl des Naturforschers, wie des Philosophen, wie des religiösen Menschen.[57] Aber das ist nun um so dringender die Frage: wie die Toleranzfrage überhaupt möglich wird. Die eine, göttliche Vernunft ist doch als Gesetzgeberin und Verkündigerin des Höchsten in allen Menschen die gleiche. Wie kommt sie dazu, in ihren Wirkungen solche Differenzen der Einsicht zutage zu fördern, daß die Menschen sich nicht zu verständigen wissen? Woher die Sprachverwirrung? Diese Frage führte Jacobi auf ein Gebiet, in dem sein Freund Hamann ganz besonders zu Hause war: auf das Gebiet der philosophischen Sprachkritik. Der bedeutende Einfluß Hamanns auf Jacobi setzt daher an diesem Punkte entscheidend ein. Aber was an sprachphilosophischen Ideen bei Hamann in dem orakelhaften Dunkel seiner sprunghaften Mystik blieb, das gliederte sich in geschickter Auswahl wohl größtenteils der Philosophie Jacobis an, gewann in diesem Zusammenhang Bedeutung und klare Begrifflichkeit und macht so, wie ich glaube, in verständlicher Verarbeitung das Wesentliche aus, was überhaupt aus diesen Gedankengängen des nordischen Magus zu holen ist.

[52] Jacobi an Kleuker, 4. IV. 1782. Siehe F. H. Jacobis Briefe (herausgeg. von Roth), Bd. I, S. 343.

[53] Ausführlich findet sich die bedeutsame Auflösung dieser Probleme in allen ihren Verzweigungen, wie sie Jacobis Erkenntnislehre gibt, gewürdigt in der Rezension der Schrift „von den göttlichen Dingen"; Allg. Literaturzeitung v. Jahre 1812, Halle u. Leipzig, in Nr. 42, S. 332 ff.

Auf die nahe Verwandtschaft der Jacobischen mit der Platonischen Philosophie macht der Rezensent besonders aufmerksam. Die Parallelisierung des ἔρως mit der Liebe, die höher ist, denn alle Vernunft, der Ideen mit den höchsten Erkenntniswerten, der ἀνάμνησις mit der inneren Offenbarung usw. ist bei der Neigung Jacobis, sich bewußt allenthalben an Platon anzulehnen, sehr naheliegend und auch in weitgehender Weise, wenn auch nicht völlig, berechtigt.

[54] S. W., Bd. II, S. 10 ff.

[55] Vgl. Heidelberger Jahrbücher, zehnter Jahrgang, 1817, Nr. 1, S. 7 f.: „In Rücksicht auf die philosophische Einsicht, war es von bedeutendster Wichtigkeit, daß durch ihn (Jacobi) das Moment der Unmittelbarkeit der Erkenntnis Gottes aufs bestimmteste und kräftigste herausgehoben worden ist" usw.

[56] Vgl. Bd. III, S. 314 f.

[57] Unter Berufung auf diese Begründung der Toleranzfrage hat sich Jacobi oft und bitter über seine gelehrten und religiösen Zeitgenossen, namentlich über Kant und die Kantianer, Kants Rigorismus, Fichtes philosophisches Ungestüm, Schellings Unduldsamkeit und über die Orthodoxie, ebenso sehr die der Kirchen, wie die der Naturphilosophie, mit Recht und treffendem Spott beschwert. Vgl. besonders: Bd. II, S. 493; Bd. III, S. 310 ff.

3. Die Kritik der Sprache.

„Im Menschen ist kein erstes und kein letztes Wort; kein Alpha, kein Omega. Er wird angeredet; und wie er angeredet

wird, so antwortet es aus ihm — erst mit Gefühlen; mit weissagendem Verlangen; mit dem Ausdruck desselben in tönender Gebärde; dann mit Empfindungen, mit Gedanken und Worten. Nur wer auszulegen weiß, verstehet. Immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen; Gefühl, Bild oder Wort." „Dem Gesehenen, Gespürten, setzen wir das Wort zum Zeichen, das lebendige. Das ist die Würde des Wortes. Es beweiset Offenbarung."[58] Mit allen Äußerungen dieser Art bestimmt Jacobi deutlich den Ort, an den er die Sprache, ihrem Ursprung und Wesen nach, gestellt wissen will. Die Sprache ist ein notwendiges Instrument der Vernunft, zur Vermittlung der gesamten Stufenfolge des Erkennens nach außen, zu einer neuen Wechselwirkung des bewußten Geistes mit der objektiven Welt. Die Sprache steht auf dem Übergang vom Erkennen zum Handeln. Sie ermöglicht den Austausch. Darum kann Jacobi sagen: „Summa, durch das Wort bestehet alles. Seit länger als zwanzig Jahren bin ich überzeugt, daß keine Tat geschehen kann, als durch das Wort. Ich begreife zwar auch diese Art des Wirkens nicht, aber ich erfahre sie."[59] Die Unbegreiflichkeit dieses Wirkens liegt indessen in dem Gesamtwunder des Lebens überhaupt. Sie liegt in jenem „geheimen Handgriff Gottes", mit dem er durch die Subjekt-Objektivität das lebendige Dasein hervorruft: Es ist eine Wirkung per hiatum irrationalem. Die Sprache ist die äußere Offenbarung der Vernunft, die der Bildersprache der Natur Sinn und Wohllaut gibt im lebendigen Austausch der angewandten Erkenntnis. „Die Natur gibt die stummen Buchstaben an," sagt Jacobi einmal, „die heiligen Vokale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, *sind im Menschen*."[60] So ist also in der Entwicklung des erkennenden Subjekts das Moment der Sprache gleich einem sich abzweigenden, verbindenden Vermögen der Vernunft, sich auf ihrer höchsten Stufe aufs neue mit dem Objektiven zu verständigen. Sein Charakter einer „äußeren Offenbarung" verstärkt sich dadurch. Vergleicht man damit die immanenten Glaubenseinsichten der Vernunft, so läßt

[58] S. W., Bd. III, S. 209.
[59] S. W., Bd. III, S. 495. Jacobi an Herder, 30. VI. 1784.
[60] S. W., Bd. III, S. 327.

sich das Verhältnis zwischen Vernunft und Sprache auffassen wie das zwischen innerer und äußerer Offenbarung[61], zwischen Geist und Buchstabe, und so durchgehends. Denn in dem gleichen Verhältnis des Innerlich-Subjektiven und Äußerlich-Objektiven stehen auch Wesen und Wissen, Seele und Leib.[62] Die Sprache ist, als dieses höchste Nebenprodukt der Vernunft, eine Art notwendiger Entladung der Überfülle von Anschauung, eine Auslösung der Spannung, die im Übermaß der göttlichen Gesichte die vernünftigen Wesen zu einem Ausdruck nötigen. Hierin „verhält es sich also mit der Metaphysik, wie mit der Poesie"; die eine das Schauen, die andere dessen Ausdruck im Sinne Herders; „beyder eigentlicher Gebrauch kann weder gelehrt noch gelernt werden; und ohne ihren Gebrauch kommt doch wahrlich nichts heraus, das nicht, beym Licht betrachtet, Larifari wäre; beyder Prinzip ist derselbe höhere Grad der Anschauungsgabe, welche den Menschen zu einem Sprache *erzeugenden* Wesen macht".[63] Bis hierher wäre immer noch nicht zu verstehen, wie aus der Sprache ein Abirren in halbwahre und ganz falsche, individuelle Meinungen, die keine Verständigung mehr unter den Menschen zulassen, möglich wäre. Zwar liegt an sich in der Verschiedenartigkeit der Meinungen nicht schon ohne weiteres ein notwendiger Verderb des Gebrauchs der Sprache. Es mag sich in einem anderen Zusammenhang sogar herausstellen, in wie hohem Grade der Wert des persönlichen Daseins abhängig ist von dieser gewissen Spielraumbelassung, und daß ohne sie die Idee der Individuation überhaupt unmöglich wäre. Davon an seinem Ort. Und die Gefahr des Nichtverstehens unter den Menschen wäre so groß gar nicht. Denn: „Alle Meinungen werden im Schoße der Wahrheit empfangen. — Die höchsten Grundsätze sind, *unverkleidet*, bloße Machtansprüche, denen wir *glauben*. Man könnte sie .... ursprüngliche, *allgemeine, unüberwindliche Vorurteile* nennen: als solche wären sie das reine Licht der Wahrheit, oder *gäben vielmehr der Wahrheit das Gesetz*."[64] Aber die Sprache besitzt, sich selber überlassen, eine verhängnisvolle Gewalt. Sie vermag, unabhängig von der mütterlichen Vernunft, eine eigene Welt der Scheinwahrheit zu erdichten, und alle Die-

[61] S. W., Bd. III, S. 277. — [62] Ebenda, S. 565.
[63] S. W., Bd. III, S. 550. — [64] S. W., Bd. I, S. 274.

jenigen folgen ihr, die den Zusammenhang des Buchstabenwissens mit der göttlichen Vernunftoffenbarung verloren haben. Diese „machen die Sprache zu einem Menschen-, oder Vernunft erzeugenden Dinge, und dann gehts gewaltig voran mit dem Thurm zu Babel".[65]

Solange die Sprache rein und unmittelbar sich zu bewahren weiß, als die naiv geoffenbarte Anschauung der Vernunft, solange kontrolliert sie sich in der Tat an der „unabläßig Einheit anstrebenden Besinnung". „So schafft, ordnet, herrscht und gebietet die wunderbare Kraft des Wortes, das von der Vernunft ausgeht, wie sie selber vom Geiste. Unermüdet der Sache das Wort, dem Wort die Sache zu finden, zu fügen: bringt sie, lösend und bindend, Wissenschaft und Kunst hervor; gründet theoretische und praktische Systeme."[66] Ihre Wirkung ist Harmonie der Geister und der Taten. Die Worte Hamanns haben Geltung: „Vernunft und Schrift sind im Grunde Einerley: Sprache Gottes".[67]

Aber da haben „die Philosophen den Anfang mit der Sprachverwirrung gemacht, und aus der menschlichen Erkenntnis ein wahres Babel"[68], indem sie das spracherfindende Wesen der Vernunft verkehrt haben in ein sinnlos willkürliches Sprachprodukt. Sie haben den Buchstaben zum Wesen erhoben und damit gerechnet, wie mit Zahlen und sich eine begriffliche Gespensterwelt errechnet, in der die Vernunft, „Sein und Wesen als Gespenster spuken", wie Lichtenberg sagte.[69] Der Geist kann aber nie Buchstabe werden[70], ohne in die Gefahr zu geraten, im Gewebe der Worte verloren zu gehen. Vernunft wird Unsinn.

An diesem Punkt setzt die Sprachkritik ein, die sich in vielen Fällen bis zur Sprachskepsis zu steigern vermag. Die Sprache

[65] Jacobi an Schlosser, 6. III. 1792 (S. W., Bd. III, S. 550).

[66] Woldemar, Bd. V, S. 123. Die Anklänge an die ästhetische Harmonielehre Schillers sind schon hier auffallend.

[67] Hamann an Jacobi, 1. III. 1786. Bd. IV, Abt. III, S. 169. Der Doppelsinn des Wortes „Schrift" schafft in der Art, wie sie Hamann liebt, noch einen zweiten, tieferliegenden Bezug: Die Schrift, als heilige Schrift oder Bibel verstanden, ist als direkte Offenbarung Gottes, sowohl Sprach- wie unmittelbare Geist-Offenbarung zugleich.

[68] Ebenda. — [69] Vgl. Bd. III, S. 200.

[70] Vgl. Bd. II, S. 313 f.; Bd. II, S. 372.

erweist sich hier von ähnlicher Beschaffenheit, wie der Verstand. Beide wollen mit Macht der Vernunft Herr werden, sich ihrem Herrscherspruch auf alle Weise entziehen, um zu versuchen, auf eigene Faust ein „erweisliches Wissen" zu konstruieren und zu konstituieren. „Es ist der Instinkt des Buchstabens, die Vernunft unter sich zu bringen, mit ihr umzugehen, wie Jupiter mit seinem Vater".[71] Und so erscheint „die Geschichte der Philosophie je länger je mehr als ein Drama, worin Vernunft und Sprache die Menächmen spielen."[72] Die Blindheit und Kritiklosigkeit der Philosophen begünstigt die plumpe Verwechslung auf Schritt und Tritt. „Da Begriffe nur vermittelst der Zeichen festgehalten, fortgeleitet, ausgebreitet werden können, so sind die Zeichen von Natur im Besitz eines gefährlichen Einflusses, der sich vermehrt, so wie sie selbst sich vermehren und immer willkürlicher werden. . . Es entsteht eine Fertigkeit zu denken, ohne zu verstehen; eine Fertigkeit der willkürlichsten Verknüpfungen im ganzen Gebiete des Denkens und Begehrens."[73] Daher wäre „eine Regierungskunst der Zeichen und Worte die größte und wichtigste der Künste". Denn die Menschen „hängen an einem Wort, wie an ihrem Leben".[74]

Die Willkürlichkeit der Verknüpfungen von Vorstellungen, Urteilen und Begriffen trägt die Hauptschuld, „weßwegen nie ein Mensch durchaus einerley Meinung mit einem Anderen Menschen werden kann".[75] Da aber auf die Dauer in den Verknüpfungen eine gewisse Regelmäßigkeit der Methode und der Wiederkehr zu bestehen pflegt, so tritt bald als ein zweites Moment des logischen Sprachverderbs das psychologische Gesetz der Assoziation in Kraft. Dieser Gedanke Humes, der mit seiner kritischen Skepsis gegenüber dem Verknüpfungsgebilde der Kausalität die Frage der Kantischen Vernunftkritik aufrollte, ist auch der Mittelpunkt der Sprachkritik Jacobis. Die Angewöhnung kann „die ungereimteste Denkungsart einpflanzen, und darum nicht im geringsten weniger Nachdruck und Festigkeit beweisen."[76]

Die Gewohnheit des Gebrauchs, mit allen Zufälligkeiten psycho-

[71] Allwill, Bd. I, S. 87. — [72] S. W., Bd. I, S. 252.

[73] S. W., Bd. I, S. 278.

[74] Ebenda. — [75] S. W., Bd. I, S. 280. — [76] Ebenda.

logischer Bestimmungsmomente, die dazu treten können, entfernt die Sprache mehr und mehr von ihrem unmittelbaren, lebendigen Ursprung. Und zwar ganz im Verhältnis zu dem wachsenden Reichtum der Begriffe. Anschauung, Wirklichkeit und schließlich auch das Wesen, werden ersetzt durch die leicht erzielten Produkte ihrer willkürlichen Verknüpfungen, und dem Wirbel der begriffsrealistischen Systeme, der metaphysischen Kartenhäuser und spintisierenden Begriffsspielereien sind alle Schleusen hochgezogen. „Die aus endlichen Samen gezeugten Worte, sind nicht wie die Worte deß, der da ist. Lassen wir diesen unendlichen Unterschied außer acht, so entfernen wir uns in demselben Augenblicke von der Quelle aller Wahrheit, verlieren Gott, die Natur, und uns selbst. — Und es ist so leicht, ihn außer acht zu lassen! Denn erst werden unsere der Natur abgeborgten Begriffe minder oder mehr nach subjektiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit, zu abstrahieren, und willkürliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse zu setzen, eine solche blendende Klarheit hervor, daß die Dinge selbst davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr gesehen werden. Nichts kann einem Traum ähnlicher seyn, als der Zustand, in welchem sich der Mensch alsdann befindet."[77] An welche Art von Philosophie Jacobi bei dieser anschaulichen Schilderung der souveränen Begriffs- und Wortbaumeister denkt, liegt nahe. Es ist einmal aller Spinozismus und was mit ihm verwandt ist, also jeder Versuch eines logischen Emanatismus nach dem Muster Schellings; und es ist auf der anderen Seite der abgelöste, in logischen Disjunktionen sich erschöpfende Idealismus Fichtes und seiner Anhänger, die nur von der immanenten Seite her wiederholen, was die metaphysischen Dogmatisten im Transzendenten stets getan haben. Ganz in diesem Sinne begreift Jacobi überhaupt mit Vorliebe den Fichteschen Idealismus und seine Konsequenzen als einen „umgekehrten Spinozismus".[78] Der einzige Unterschied, den er diesen wesens-

[77] S. W., Bd. II, S. 234 ff.

[78] Bd. III, S. 12: „Ich wählte dieses Bild, weil ich durch die Vorstellung eines umgekehrten Spinozismus meinen Eingang in die Wissenschaftslehre zuerst gefunden habe." Vgl. auch besonders ebenda, S. 354, wo er Kant den

gleichen Begriffshypostasen abgewinnen kann, ist ein solcher des Geschmacks: Er zieht den Spinozismus in seiner Reinheit, als ehrlicher, konsequenter, klarer und durchsichtiger in seinem ganzen Verfahren, der Naturphilosophie Schellings, als einer inkonsequenten Verschlechterung und Verquickung[79], und dem System Fichtes, als dem künstlichen Auf-den-Kopf-stellen aller Verhältnisse, entschieden vor.[80] Dies eine freilich bleibt bestehen: daß die Sprache, da sie aus Vernunft stammt, auch niemals so weit entarten kann, daß sie zum vollkommenen Betrug wird. In aller Behauptung bleibt immer ein Körnchen, irgend ein Rest Wahrheit. Dieser Umstand erklärt erst die Möglichkeit der verschiedenen Systeme des Denkens, die ohnedem auf den vernünftigen Hörer wie das Durcheinanderschreien in einem Tollhaus wirken müßten. Indessen ist durch die entfesselte Willkür der begrifflichen Verselbständigung der Sprache, „die Philosophie immerhin auf einem schlimmen Abwege, da sie über dem Erklären der Dinge, die Dinge selbst zurückläßt, wodurch die Wissenschaft und die Köpfe hell, aber auch in demselben Maße jene leer, diese seicht werden. — Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen."[81]

Dieses Ziel zu erreichen ist in idealer Vollkommenheit unmöglich. Denn das Instrument versagt. „Diese oder jene einzelne, besondere, positive und formelle Menschensprache, kann geschickter als die andre seyn, den Geist des Menschen außer ihm darzustellen, ihm als Werkzeug zu dienen; aber keine kann zu der Vollkommenheit gelangen, daß sie das Tote und Tödtende des Buchstabens nicht mehr an sich hätte. — Schrift und Sprache, getrennt vom Leben der Menschen, sind nicht Schrift, nicht Sprache mehr, sind nur formlose Züge, sinnlose Laute."[82]

In der Kritik der Sprache eröffnet sich so eine gute Aussicht auf eine Metakritik der Vernunft, deren „äußere Offenbarung"

Vorwurf macht, daß in seiner Lehre diese Konsequenz des umgekehrten Spinozismus durchaus schon vorbereitet und begründet sei.

[79] Vgl. Bd. II, S. 78 ff., S. 88 ff., S. 108 ff.; insbes. Bd. III, S. 384—415, S. 433 (Beilage A).

[80] Vgl. Bd. I, S. 364 ff.

[81] Bd. I, Jacobi an Hamann, 16. VI. 1783 (S. 364 f.), vgl. Bd. IV, S. 72.

[82] Bd. I, S. 285.

die Sprache ja ist. Wäre es erst gelungen, alle Abirrungen, Entgleisungen und Mißbräuche des Sprachvermögens, samt ihren psychologischen Ursachen zu beseitigen, so ergäbe sich daraus ganz von selbst „eine Metakritik der Vernunft, die uns alle über Metaphysik eines Sinnes würde werden lassen".[83]

Dies bleibt die Aufgabe. Die philosophische Einsicht in das wunderbare Wesen der Sprache weckt den philosophischen Geist der Kritik, der überall dort den Resultaten der wissenschaftlichen, oder so genannten, Einsichten mißtraut, wo sie sich bloß auf einer Art von Lullischer Kunst aufbauen. Insofern aber positiv im Geheimnis des Zusammenhangs, wie ihn die Sprache zwischen Leben und Erkennen vorstellt, die tiefsten Wunder des Daseins, der Vernunft und des Göttlichen ruhen, ist in Wahrheit „alles Philosophieren nur ein weiteres Ergründen der Spracherfindung".[84]

4. Das Wesen der Wahrheit.

„Auf einen ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkenntniß der Wahrheit anfängt"[85], berufen wir uns, wenn wir erkennen wollen. Die unmittelbare Wahrnehmung des Wirklichen ist mit diesem Gefühl der Wahrheit identisch.[86] Wir könnten keinen Schritt in dieser sinnlichen Welt tun, ohne diese gefühlsmäßige Gewißheit; wir wären aber ebenso außerstande, das einfachste logische Exempel mit der Zuversicht auf seine Gültigkeit anzuwenden zum Zweck der Begründung eines wissenschaftlichen Urteils, wäre nicht das Wahre „etwas, was *vor* und *außer* dem Wissen ist; was dem Wissen und dem *Vermögen* des Wissens, der Vernunft[87], erst einen Werth giebt".[88]

Zwar haben wir in unserem logischen Bewußtsein, ganz analog dem instinktiven Wahrheitsgefühl der Sinne, eine immanente Gesetzmäßigkeit der Verknüpfungen und Folgerungen, die uns bis zu einem hohen Grade die Erweislichkeit des Wahren vortäuscht; und in der Tat kann von einer gewissen, relativen Wahrheit gesprochen werden, die den logischen Funktionen an sich innewohnt. Am deutlichsten zeigt sich dieser Umstand in der Mathematik, einer

[83] Bd. I, S. 253. — [84] Bd. VI, „Fliegende Blätter", Abt. I, S. 165.
[85] S. W., Bd. I, S. 121. — [86] S. W., Bd. II, S. 233.
[87] Als Wissen konstituierende Funktion. — [88] S. W., Bd. III, S. 32.

Wissenschaft, der Jacobi in ähnlicher Weise wie Hume, Kant und Fichte, eine Ausnahmestellung in der Reihe der Begriffswissenschaften einzuräumen geneigt ist, ihrer einzigartig unmittelbaren Anschaulichkeit und Evidenz wegen.[89] „Aber das schlechterdings und an sich Wahre kommt auf diesem Wege nicht zum Menschen: *Unerzeugt* zu seyn ist dieses Wahren Natur. Seine Einsicht bedarf keiner Gesetze des Buchstabens; seine Kraft keines Buchstabens der Gesetze."[90] Es ist „die eine Wahrheit, ohne welche die vielen Wahrheiten keinen Werth haben. Täuschen uns die vielen Wahrheiten, so sucht die wahre Wissenschaft Enttäuschung."[91] Liegt in diesem Satz ein Wortspiel, so hat es doch nach Jacobis Meinung einen guten Sinn. Die Wahrheit ist das Einfachste. Je abgründiger die Begriffsverwicklungen der Philosophen zu sein scheinen, desto abstruser pflegen ihre Verirrungen zu sein und die Täuschungen, in die sie die befangene Vernunft verlocken. Diesen Mühen gegenüber lobt sich der freie und gefaßte Betrachter der Welt den unbefangenen Sinn, „der ihn nach allem hin zieht, was Leben, Mittelpunkt, eigenen Genuß und Daseyn hat".[92]

Zumal doch die volle Wahrheit, objektiv geschaut, nicht nur subjektiv gefühlt, geahnt und geglaubt, als ein Unendliches dem endlichen Wesen verborgen bleiben muß. Alle Übersteigungsversuche der erkennenden Kräfte sind töricht: „Es liegt in der Natur des endlich, mittelbar, das ist sinnlich erkennenden Wesens, daß ihm Wahrheit, daß ihm *eigentliches* Daseyn und Leben so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann".[93] Die einzige Frage, die erlaubt scheint, ist die nach dem Grad der Enthüllung, nach dem inneren Grund, dem gemäß das Verhältnis zwischen der „aufgedeckten" und der „verborgenen" Wahrheit im Bereich menschlicher Erkenntnis verteilt ist. Die Antwort ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem Gott, Wahrheit und Mensch miteinander stehen: „Gott konnte nur nach seinem Bilde schaffen, und mußte

[89] „Nur diejenigen Wahrheiten, die das Bild ganz erschöpft, die im Bilde wahrer sind als in der Sache, wie die mathematischen Wahrheiten, die lauter Figuren und nichts als das sind, haben wir ganz in unserer Gewalt. Alles Übrige ist ein Glaube" usw., Bd. V, S. 203 f.
[90] S. W., Bd. V, S. 123.
[91] S. W., Bd. IV, Abt. I, Vorrede S. XXVII.
[92] Jacobis Briefwechsel, Bd. I, S. 468 f. — [93] S. W., Bd. I, S. 245 f.

jedem Wesen soviel Wahrheit geben, als er ihm Leben ertheilte".[94] Denn Leben allein ist Wahrheit. Der ganze nachkantische Idealismus, vor allem Fichte, hat aus diesem tiefen und eindrucksvoll betonten Teil der Lehre Jacobis außerordentlich viel gelernt. In dem ihm zugemessenen Teil wahrheitergreifender Vernunft hat jeder Mensch das Maß seiner Entwicklungsfähigkeit: „Die Vernunft dichtet, aber sie dichtet Wahrheit".[95] Der Verstand kann dies Wunder nie begreifen, obgleich er doch ausdrücklich und allein durch dieses besteht. Die Gewißheit der Vernunft, die sich im gesamten Lebensgefühl als ein Instinkt „mit zwingendem Machtanspruch"[96], im Herzen und im Gemüt als Licht und Trost durch Ahnung ankündigt, diese Gewißheit wird nur im Verstande zum unlösbaren Problem. Warum das aber so sein muß, ist hinlänglich gezeigt. Aber die äußersten Anstrengungen, die der Verstand machen kann, sich der Vernunft-, und also der Glaubenssuprematie zu entziehen, sind darum auch nichtig gegenüber der Tatsache, daß alle seine „Meinungen und Teilwahrheiten aus dem Schoße der einzigen Wahrheit geboren sind"[97] und in ihr allein Grund, Wurzel, Halt und Gedeihen haben. Wahrheit wird nur ergriffen, wo das Licht des Verstandes und das Licht der Unmittelbarkeit im Herzen zu einer Klarheit zusammenfließen, wenn dies auch nicht anders denkbar ist, wie die Denkbarkeit alles Letzten und Höchsten, nämlich durch ein Wunder.[98] Ausdrücklich lehnt Jacobi alles mit Entschiedenheit ab, was der Lehre von einer zweifachen Wahrheit irgend nahe kommen oder sonstwie ähneln könnte. Eine Zweifachheit besteht so wenig, wie eine Zweifachheit im letzten Grund des Daseins überhaupt. Der Mensch, als harmonisch-einheitliches Geschöpf zeigt, mikrokosmisch gleichsam, den

[94] S. W., Bd. I, S. 134. — [95] S. W., Bd. III, S. 293.

[96] S. W., Bd. I, S. 274 f. — [97] Ebenda.

[98] Vgl. Bd. I, Jacobi an Hamann, 16. VI. 83: „Licht ist in meinem Herzen, aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beyden Klarheiten ist die wahre? — Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beyden Klarheiten zu Einem Licht sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders als durch ein Wunder denkbar?" Jacobi gibt die positive Antwort überall dort, wo er die „Ehrwürdigkeit der Wissenschaft" der Ehrwürdigkeit der Ahnung und des Glaubens unterordnet, nicht nebenordnet, unter Betonung eines durchaus transzendental-logischen, reziproken Verhältnisses Beider.

großen Zusammenhang am deutlichsten. „Darum ist es mein einziger und schlechthin allgemeiner Rath: Jeder bemühe sich selbst anschauend von sich zu erforschen, was ihm zu wissen, zu ergründen, zu erreichen ein wahrhaftes Anliegen ist." Und Jacobi fährt fort: „Stetigkeit des Sinnes und viel stiller Fleiß wird dazu erfordert. Beydes findet sich von selbst, wenn das Verlangen rechter Art ist. In jedem Verlangen ist, durch Ahndung, schon Genuß, und gerade an diesen Genuß der Ahndung hängt sich der starke und edle Geist."[99] Die Forderung kündet sich hier mit vertiefter Bedeutung wiederum an, daß man Wahrheit nicht um ihrer selbst suchen wollen kann, weil Wahrheit soviel ist, wie elementarste Lebensbedingung. Diese Uneigennützigkeit eines unverständlichen „logischen Enthusiasmus"[100] ist Jacobi „ein wunderliches Vorgeben".[101]

„Der Mensch sucht die Wahrheit uneigennützig, wie man vom Thiere sagen könnte, daß es uneigennützig sein Futter suche, bloß zufolge eines Triebes."[102] „Einen ursprünglichen, bloßen Vorwitz giebt es nicht, wohl aber ein ursprüngliches Interesse."[103] Denn diese Interessiertheit des Menschen geht eben nicht nur auf bloße Wahrheit, sondern die Glaubensgewißheit, die er durch seine Vernunft als höchsten Daseinsgewinn zu ergreifen vermag, ist ihm zugleich Grund und Quelle des Guten und Schönen und des Lebens überhaupt. Der höchste Primat liegt, wie auch bei Kant, nicht im theoretisch Gewissen; aber auch nicht im praktischen Sollen; sondern allein im religiösen Glauben. Jener Grundtrieb der menschlichen Natur, der das Wissen erstrebt, erstrebt überhaupt „die göttlichen Dinge". „Darum heißt jenes Gefühl auch bald sittliches, bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbaren sich, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne."[104] Denn „die Wahrheit selbst ist verborgen in unserem Leben; Geheimes in noch Geheimerem. Doch schimmert hier ein Licht der Hoffnung. Es ist ein Gedanke hoher Ahnung, daß nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit ist; beyde, Wahrheit und Leben, Eins und Dasselbe."[105] Mit

[99] Bd. III, S. 565. — [100] Ebenda, S. 339 u. a. a. O.

[101] Bd. VI, S. 167. — [102] S. W., Bd. VI, S. 167.

[103] S. W., Bd. VI, S. 168. — [104] S. W., Bd. III, S. 317.

[105] S. W., Bd. I, S. 281; vgl. insbes. auch Bd. I, S. 134, 284, 289, 293 ff.

diesem Ausblick auf den geschichtsphilosophisch begriffenen „Geist der Wahrheit, der die Zeiten verhüllt, und doch unwiderstehlich die Zeiten regiert“[106], gewinnt die Erkenntnistheorie Jacobis ihre äußerste Höhe, auf der sie ebensosehr geneigt scheint, sich mit einem kaum mehr bemerklichen Übergang mit den Grundgedanken des Hegelschen Systems zu verschmelzen, als sie sich darauf besinnen könnte, daß auch diese Entwicklung im Einzelindividuum in aller Stille der Versenkung und beschaulichen Entäußerung vor sich gehen müsse, und auf diese Weise mit verdoppelter Inbrunst in den Schoß der Mystik zurückzukehren. Nicht nur vieldeutig schillernd, sondern in der Tat viel bedeutend und eine Menge Keime gleichzeitiger und künftiger, spekulativer Ideengänge vorausverkündend, so erscheint Jacobi schon als Erkenntnistheoretiker scharfsichtig und große Linien kritisch weisend, wie Kant; schwungvoll „vernunftdichtend“ und harmoniebedürftig, wie Goethe, human und theologisch, wie Herder und mystisch, wie Hamann. Wo er auf das Gebiet des praktischen Philosophierens übertritt, muß sich dieser Eindruck notwendig nur verstärken. Denn die Leidenschaftlichkeit, mit der er die Probleme zu ergreifen gewohnt ist, findet doppelt Nahrung, wo nach allen Seiten hin die unmittelbarsten Interessen des Handelns und Genießens in Frage stehen. Auch ihm und seinem Gewißheitsdrang tut „die reine Vernunft“ nicht genug, aber nicht deshalb, weil in ihrer Beleuchtung die höchsten Ideen als bloße Postulate erscheinen, sondern vielmehr deshalb, weil der Umkreis der reinen Vernunft nicht genügt, die allmächtige Daseinskraft und Realitätsintensität dieser Ideen zu fassen. Die Fülle der Gewißheit sprengt den Rahmen und sucht sich in der sittlichen Persönlichkeit und im Bereich des Schönen neue Gefäße; und im Guten und Schönen selber neue Inhalte und neue Werte.

[106] S. W., Bd. I, S. 289 f.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Sittlichen.

1. Einleitung.

Die Darstellung der erkenntnistheoretischen Absichten und Resultate in der Philosophie Jacobis dürfte wohl die Bestätigung dessen erbracht haben, was die einleitenden Kapitel über den persönlichen Charakter dieser Denkmotive und über die Art ihrer Zusammenfassung vorausschickte. Die Grundgedanken Jacobis sind ohne Ausnahme auf einen einzigen Mittelpunkt gerichtet. Ihre Zahl ist klein, ihre Tendenz einfach und eindringlich. Daher ist der Eindruck einer beständigen Wiederholung im Grunde kaum verschiedener Lehrsätze, scheinbar oder tatsächlich, schwer zu vermeiden. Denn nach dem festen Mittelpunkt einer persönlichen Gottesvorstellung, die im religiösen Glauben ergriffen werden soll, laufen die mehr oder minder ausgebildeten und fein abgeschatteten Gedankenreihen aller philosophischen Disziplinen bei Jacobi, gleich eng ausstrahlenden Radien, immer zurück. Es scheint daher nicht möglich, von dem Endpunkt einer der von Jacobi in bestimmter Richtung entwickelten Erkenntnisreihen auf die nächst benachbarte überzugehen, ohne jeweils den Umweg über den Mittelpunkt zu nehmen. Auf der andern Seite ist es im Jacobischen System auch jederzeit möglich, die entgegengesetztesten Glieder zweier solcher Gedankenketten, indem man sie als zwei verschiedene Punkte der Peripherie auffaßt, sofort untereinander in Beziehung treten zu lassen, indem man sie aus ihrem gemeinsamen Mittelpunkte heraus betrachtet. Mit Recht darf dieser enge Zusammenhang aller möglichen Überlegungen und Forschungsrichtungen als ein Vorzug der Jacobischen Denkweise betrachtet werden, denn sie zeigt die geschlossene Einheit des Systems, das in seinem freibeweglichen Mittelpunkt mit natürlicher Schwerkraft hängt. Auf der anderen Seite aber herrscht die Einfachheit und die, jede weitere logische Zergliederung ablehnende, offenbarungsmäßige Tatsächlichkeit der letzten begrifflichen Bestandteile seiner Philosophie mit der Wirkung, daß die bis ins einzelste durchgeführte Anwendung dieses Prinzips auf die Erscheinungen des gesamten Denkens und Lebens, eine Fülle von Einzelbeobachtungen hervorruft, die in den feinsten Übergängen verschwimmen.

Oft überraschen derartige Bemerkungen durch ihre Wahrheit, durch Tiefe, durch die Schärfe des raschen, genialen Blicks und durch geistreiche Kombinationen und Beziehungen. Nicht selten freilich verrät sich dann auch dem genaueren Nachprüfen die verhältnismäßige Dürftigkeit der Vergleichspunkte und namentlich der beherrschenden Grundmotive. Der Eindruck wächst, daß bei einiger Aufmerksamkeit das Begriffs- und Argumentenalphabet dieser Philosophie sich rasch erlernt, und daß dann, wenn man es einmal nur recht beherrscht, die Geläufigkeit der Lösung aller nur denkbarer, philosophischer Probleme nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Denn zuletzt flüchtet sich doch auch das schwierigste Problem zurück in die Beruhigungen des Instinktes, der Ahnung und des Glaubens.

Dieser Umstand darf benutzt werden, wenn die Grundlagen der Jacobischen Philosophie so ausführlich aufgezeigt und in ihrer allseitigen Bedeutung entwickelt sind, wie es zu erreichen der Zweck der vorhergegangenen Abschnitte war.

In vielen Beziehungen mag sich daher die folgende Darstellung kürzer fassen. Die systematische Folgerichtigkeit der Gedanken Jacobis wird keinen Schaden dadurch erleiden, und die Durchsichtigkeit und Übersichtlichkeit seiner Richtung gebenden Ansicht nur gewinnen können.

Wahrheitsgefühl und Sittlichkeitsgefühl sind im Grunde ein und dasselbe. Dies hat sich schon einmal im Laufe der Untersuchung deutlich ergeben.[107] Denn das Vermögen der Voraussetzung des Guten und Wahren ist das gleiche: „Es heißt Vernunft".[108] Wie unlösbar die Vernunft in das System der Gefühle, Triebe und Instinkte eingefügt ist, bedarf keines Hinweises mehr. Alle Gegenstände der Moral ergeben sich daher aus unmittelbaren Trieben, alle Prinzipien der Sittlichkeit gehen zurück auf natürliche Veranlagungen des Typus Mensch. Es ist auch im Gebiete des Sittlichen, wie in dem des Wissens so, daß „nur soviel Gutes am Menschen ist, . . . als er Fähigkeit zu ahnden und zu glauben hat".[109] Und Ahnung und Glaube gehen auch dem Bewußtsein des Guten in jeder Form voraus. „Die Wissenschaft des Guten ist der Bedingung des Geschmacks unterworfen, ohne den sie gar nicht anfangen und über den sie nicht hinausgeführt werden kann."[110] Der Geschmack ist aber nichts anderes, als der instinktive Trieb,

[107] Vgl. S. 61. — [108] Bd. III, S. 318.
[109] Bd. I, S. 245. — [110] Bd. V, S. 78.

der, höchstens „durch vortreffliche Muster ausgebildet"[111], übrigens aber frei und in natürlichem Wachstum dem rein Menschlichen entkeimt. In seinen Äußerungen ist er Tugend: ein Instinkt vor aller Erfahrung. Tugend ist nur „ein besonderer Instinkt des Menschen"; „er wirkt, wie jeder Instinkt, vor der Erfahrung nur blind. Das Tier strebt nach Speise, eh es weiß, daß sie sättigt; der Mensch fühlt sich zu Handlungen des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und Großmut angetrieben, ohne irgend eine andere Absicht, als die Befriedigung dieses Triebes. Und so entschieden ist dieser Grundtrieb der menschlichen Natur, daß der Mensch nicht allein Genuß und die Bestimmung seines Daseins darinnen fühlt, sondern auch daß er denjenigen nicht wert hält ein Mensch zu heißen, der sein Leben mehr liebt, als diese Lust."[112] Im Unbewußten, und daher zwangmäßig, im Sinne einer selbsttätig wirkenden Naturkraft, beginnen die Kräfte der Vorstellung und des Willens sich zu entfalten, die dazu bestimmt sind, in ihrer Weiterentwicklung das Reich der Sittlichkeit heraufzuführen.

Genau ebenso wie der Wahrheitsdrang, tauchen ihre Äußerungen zuerst im Verstande als bewußte, gegenständliche Erscheinungen auf und werden von diesem, genau so wie die Prophezeiungen des erkennenden Geistes, mißdeutet, in ein vorzeitig erstarrtes, vermittels der Begriffe leer gemachtes Dogmensystem gebracht, und erst nachher wieder durch die Vernunft mit Mühe befreit und zur freien Sittlichkeit der Person geläutert; im religiösen Bewußtsein aber aus allen Mühen der Unzulänglichkeit zuletzt erlöst und aufgenommen in die heilige Ruhe der Vollendung. Die Wandlungen, die der sittliche Trieb auf diesem Weg zur göttlichen Höhe durchlebt, ergeben seine Geschichte im Leben der Menschen. Die Stufen seiner Entwicklung manifestieren sich in der Reihe der landläufigen Ansichten und philosophischen Doktrinen, die sich über diese Gegenstände vorfinden. Eine kurze Darstellung des Systems der sittlichen Wertungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis schließt sich an diesen Entwicklungsgang am besten an.

2. Die Moral des Buchstabens.

Über das Sittliche im Bereich des Triebmäßigen ist an sich wenig zu sagen. Gewisse Ansätze zu triebsittlichen Äußerungen

[111] Ebenda. — [112] Woldemar, Bd. V der Werke, S. 79 ff.

kennt schon die tierische Natur, namentlich wo die Berührung mit dem Menschen die Vorbedingungen günstig gestaltet.[113] Doch ist im ganzen Bereich solcher symptomatischer Vorstufen noch kein Anlaß zu kritischen Normbestimmungen. Der betrachtende Geist wird indessen schon hier sich fromm zu belehren wissen über den letzten Grund und die verborgene Herkunft dieses Triebes: In seinen menschlich unbewußten Anfängen ist er eine reine Wirkung der göttlichen Ordnung und Fügung des Daseins, ein einfältiger Verkündiger des höchsten Erkenntnis- und Willensziels. Gott ist der Anfang und das Ende. Schon hier müßten dem philosophischen Betrachter „alle sittlichen Überzeugungen untergehen, wenn das sittliche Urwesen als ein sittliches, das heißt persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet".[114]

Abgelöst von diesem ihrem Ursprung sind also die tugendhaften Triebe, an und für sich, rein um ihrer selber willen da; „sie gehen aus keinem Bedürfnisse, sondern aus einem Ursprunge hervor, ebenso unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückseligkeit".[115] Beide Bestimmungsgründe, die hier genannt sind, haben ihren eigenen Ursprung, und danach ihre Berechtigung, erst dort, wo der sittliche Trieb moralisches Bewußtsein geworden ist; Glückseligkeit als mißglücktes Korrelat des Verstandes zu der Pflichtlehre der Vernunft; diese Pflichtlehre selbst aber nur bedingt in ihrem Wert, da im höchsten, sittlichen Leben sich alles Pflichtartige von selbst unter größeren Gesichtspunkten verliert.

Die Unerzeugbarkeit, Unerzwingbarkeit, kurz, die vollkommene Unbeeinflußbarkeit des sittlichen Triebes, als wesentlichste Eigenschaft seines anfänglichen Charakters begriffen zu haben, ist notwendig, wenn man seine weitere Entwicklung verstehen will.[116]

[113] Vgl. S. W., Bd. V, S. 80 u. a. a. O.

[114] S. W., Bd. IV, Abt. I, Vorrede S. XLVII. Also kann sich z. B. die Auffassung der tierischen Mutterliebe als einer triebsittlichen Äußerung sehr wohl verbinden mit dem naturwissenschaftlichen Entwickelungsgedanken und mit dessen Auffassung von der Erhaltung der Art. Arterhaltung nach naturgesetzlicher Ordnung und ursittlicher Trieb als offenbarte göttliche Ordnung sind nur zwei verschiedene Ansichten einer und derselben Sache: — Reine Wirkung der göttlichen Ordnung. — [115] S. W., Bd. III, S. 319.

[116] In der für Jacobi bezeichnenden Weise wiederholt sich bei ihm dieser Gedanke, in den allerverschiedensten Abwandlungen, durch alle seine Schriften. Die

Diese Entwicklung vollzieht sich, wie schon angedeutet wurde, durchaus in dem für Jacobi feststehenden Schema der wachsenden Vergeistigung und religiösen Annäherung der mitwirkenden seelischen Kräfte. Der gefühlsmäßige Instinkt wird also zunächst ins Bewußtsein erhoben durch den Verstand. Der sittliche Trieb wird „verständig"; er wird sachlich. Seine formale Unbestimmtheit fügt sich in endliche, leicht ausfüllbare Formen; sein Inhalt wird nach Möglichkeit sinnlich-gegenständlich und begrifflich bestimmt. Der Verstand, der überall sofort dogmatisch systembildend vorgeht, ist der eigentliche Begründer der Moral, und zwar mit der sofortigen Tendenz, diese Moral unter die Macht des Begriffes zu zwingen. Sein ideales Ziel ist das objektive Gesetz, das Ritual, die Herrschaft des Buchstabens. In jeder Beziehung verfährt der Verstand in sittlichen Fragen ebenso, wie in denen des theoretischen Fürwahrhaltens. Er möchte den gesamten Komplex der sittlichen Erscheinungen in die Grenzen seiner wohlgegliederten und geordneten Zweckmäßigkeit pressen und alles Warum und Wozu an seinem Ort auf das säuberlichste begründen, begreifen und etikettieren. Da er nur ein Verhältnis der kausalen oder logischen Abhängigkeit zwischen den Dingen anzuerkennen vermag, so ist ihm alles Unmittelbare, Ursprüngliche verhaßt, und er verkettet den sittlichen Trieb aufs engste mit dem moralischen Ziel, indem er dabei nicht vergißt, zu betonen, daß der Trieb natürlich nur um des Zieles willen, Sittlichkeit nur des Gesetzes wegen, Tugend nur dem Lohn zuliebe da ist. Mit folgerichtiger Konsequenz errichtet er den Systembau der Glückseligkeitsmoral mit allen ihren typischen Einzelerscheinungen und betonten Nebenwerten. Daß dieses System im Wechsel seines historischen Ausdrucks gelegentlich variiert, manche Abweichungen den Betrug der wesensverschiedenen Artung vorspiegeln, tut nichts zur Sache. Das Prinzip ist deutlich und

empirisch-psychologische Begründung des A priori im Begehrungsvermögen ist dazu das dienlichste Paradigma, Bd. III, S. 322: „Wir begehren oder wollen einen Gegenstand nicht ursprünglich darum, weil er angenehm oder gut ist; sondern wir nennen ihn angenehm oder gut, weil wir ihn begehren und wollen, und das thun wir, weil es unsere sinnliche oder übersinnliche Natur so mit sich bringt. Es giebt also keinen Erkenntnißgrund des Wünschenswürdigen und Guten außer dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst." Vgl. dazu Bd. II, S. 371 f.

steht fest, der Typus ist unverkennbar. Er äußert sich überall im Gegensatz zu der sittlichen Auffassung derer, die das Vorrecht der Unmittelbarkeit vor dem Zwang, des Wesens vor dem Begriff, der Freiheit vor dem Gesetz, des Göttlichen und Unendlichen vor dem Beschränkten und Endlichen der Individualwerte vor den Gattungswerten verteidigt haben. Und wenn Aristoteles solche Handlungen gut, gerecht und groß nannte, die so beschaffen waren, wie der gute, gerechte und große Mensch sie hervorbringt, so ist die Verstandesmoral stets zur Hand, im Gegenteil anzunehmen, daß die Forderung den guten oder schlechten Mann mache. Es ist mit den Worten des Aristoteles, mit den sehr ähnlichen Aussprüchen Luthers und mit Jacobis Meinung eine und dieselbe Sache: die Entscheidung der Frage, ob der gute Mann die gute Tat mache, oder die gute Tat den guten Mann.[117] „Wunderbar! wir wollen den Leuten eine Tugend machen, wodurch sie tugendhaft werden; und sie werden tugendhaft, wie man durch Alchymie reich wird."[118] „Die Pferde sind hinter den Wagen gespannt."[119] Deshalb richtet sich Jacobis ganzer Eifer und die ganze Unermüdlichkeit seiner nach allen Seiten hingewandten Argumente gegen diese Moral des Buchstabens. Gegen das unerbittlich „geschriebene" Gesetz und gegen den Geist, der ein für allemal für gesprochen erklärt, was er gesprochen hat. Die Beziehungen dieser Kritik des Buchstabens mit der Kritik der Sprache, in deren Fesseln wir auch auf dem praktischen Gebiet unseres Lebens liegen, leuchten ein. Wo sich das Wort verselbständigt und auf eigene Faust darangeht, Systeme des Wissens und Wollens zu begründen, da flieht der Geist.

„Sollte der Buchstabe mehr und bessere Kräfte verleihen als der Geist? Nur verschwindet alle Idee von Sittlichkeit, wenn ich Gesetz, herrschende Meinung, irgendeine Buchstabenart, als etwas ansehen will, das über Vernunft und Gewissen herrschen, folglich sie aufheben, sie zerstören soll."[120] Das heißt vergessen, daß „das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen".[121] Der Verstand sträubt sich zwar auch hier

[117] Vgl. Bd. V, S. 78 ff. — [118] Bd. II, S. 497. — [119] Ebenda.
[120] Bd. V, S. 429; vgl. ebenda S. 89; Bd. VI, S. 231.
[121] Bd. III, S. 37 f.

mit aller Macht gegen die Anerkennung einer höheren Autonomie, und er weiß seinen Einfluß auch dann noch geltend zu machen, wenn ihm die Vernunfteinsicht auch die Bestimmung der sittlichen Norm abgenommen hat: er überträgt die aprioristische Geltung des paragraphierten Moralgesetzes auf die Natur des absoluten, formalen Sittengesetzes.

3. Der Standpunkt des Sittlichen.

Gegen diese Verwirrung der Begriffe und Machtverhältnisse ist nur die einzige Berufung auf den „gewisseren Geist", auf das Gewissen möglich, das sich gegen jede derartige Anmutung empört. So ist „das Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur".[122]

Zum zweitenmal ist hier für Jacobi Gelegenheit, sich von Kant mit scharfer Kritik zu scheiden und diese gegen den übrigens ausdrücklich anerkannten Lehrmeister zu kehren. Es sind nahezu die gleichen Gründe, aus denen Schiller an Kants Ethik Anstoß nahm, mit denen auch Jacobi gegen die Kritik der praktischen Vernunft zu Felde zieht. Wenigstens von außen gesehen: es ist die Auflehnung des künstlerischen Geistes gegen den philosophischen, um es mit Schlagworten zu sagen. Es ist genauer der Unterschied in der Auffassung von der wissenschaftlichen Aufgabe überhaupt, der sich äußert in der grundsätzlichen Betonung des durchaus inhaltlichen, und darum durchaus individuellen Wirklichen, gegenüber der durchaus formalen, die allgemein gültige Maxime anstrebenden Methode einer als Wissenschaft auftretenden Ethik. Es ist bei schärferem Zusehen jedoch bei Jacobi mehr der Widerspruch des religiösen, als des künstlerischen Wirklichkeitsgefühls der Person gegen den tatsächlichen oder scheinbaren Formalismus des wissenschaftlichen Verallgemeinerungsverfahrens; die Absicht der Schillerschen und der Jacobischen Kantkritik ist verschieden, nur der Anlaß ist der gleiche.

Der ethische Rigorismus scheint das Recht der Persönlichkeit unterdrücken zu wollen, womit er die Erreichung des besten Menschheitsideals unmöglich zu machen droht: die Harmonie des sinnlichen und des sittlichen Lebens.

[122] Bd. III, S. 38.

Dieser Rigorismus, so folgert Jacobi, wirkt nach zwei Richtungen hin verhängnisvoll: einmal entleert er das Sittengesetz, und damit auch das sittliche Ideal, jeder, das Dasein erfüllenden Gegenständlichkeit zugunsten rein formaler Maximen, und reißt auf diese Weise den Menschen aus dem lebendigen Zusammenhang seines Wirkens und Wollens; zwingt ihm „einen reinen Willen auf, der ein Unding ist“[123] und macht das Sittengesetz wieder in hohem Grade zum Selbstzweck; und zum andern bewirkt dieser Rigorismus ein tötendes Gefühl des Gefesseltseins durch eine Pflicht, von der das Herz und das Gemüt nichts weiß. Die naive, instinktive Freude am Guten, die von Gott stammt, wird verleugnet, um den Hochmut einer zwar edlen, aber allzustolzen „Autonomie“ an ihre Stelle zu setzen: jene „kalte Billigung“, die jede Neigung verschmäht, wenn nicht gar ausdrücklich ausschließt. Dagegen protestiert Jacobi: „Ich lasse mich nicht befreyen von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden“.[124] — Zumal jene Autonomie, bezogen auf ein Sittengesetz des starren Formalismus, selber den Schein des Vorzugs einer freien Würde rasch wieder einbüßt. Denn auch dieses höchste „Moral-Prinzip der Vernunft: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst; stete Einheit ist das höchste im Begriffe. Aber diese Einheit selber ist nicht das Wesen, ist nicht das Wahre“.[125]

Hier scheint auf den ersten Blick ein sonderbarer Widerspruch in Jacobis eigenen Ansichten vorzuliegen. Denn auf der einen Seite beschuldigt er Kant, durch sein Moralprinzip das höchste Ziel, die Einheit des Menschen in sich selber, unerreichbar zu machen; auf der anderen Seite bekennt er selbst, daß eine solche Einheit nicht das Wesen und das Wahre sei. Dieser Widerspruch löst sich indessen, sobald man sich des zentralen Gesichtspunkts erinnert, unter dem die Denkweise Jacobis stets betrachtet werden muß. Zugleich wird unter dieser Bedingung einleuchtend, wo Jacobis Kritik in jene grundsätzliche Differenz der Gesichtspunkte ausmündet, die von jeher intellektualistisch gewandtes Denken vom Voluntarismus unterschieden haben.

Aus dem Stadium der Verstandesherrschaft tritt nämlich auch

[123] Bd. VI, S. 67 f. — [124] S. W., Bd. III, S. 41.
[125] Ebenda, S. 40 f.

der praktische Instinkt durch die Vermittlung der höheren Ahnung in den Bereich des eigentlich vernünftigen Bewußtseins.[126] Der Übergang vollzieht sich, dem Trieb des Erkennens analog, nicht ohne Kampf zwischen den verschiedenen Machtansprüchen der intellektuellen Kräfte, und dieser Kampf, mit dem die Vernunft sich auch auf dem sittlichen Gebiet den Vorrang sichert, ist die Geschichte der sittlichen Individuation unter den Menschen: „Alle Moral — war sie doch von jeher blos philosophische Geschichte; und jene innere Harmonie, jene Einheit in Tun und Dichten (das Ziel emporstrebender Menschheit) allemal nur die Geburt irgendeiner obsiegenden Liebe, welche den Menschen Beruf erteilte und Plan!“[127]

So setzt sich also der verständigte Instinkt, der in dieser Form den höchsten „Begriff“ des Moralsystems (eben Kants reine Maxime) hervortreibt, durch Ahnung über sich selber hinaus fort und erreicht den Vernunftstandpunkt der freien Hingebung an das Wesentliche und Wirkliche, durch Überwindung des Gehorsams, auch des autonomen Gehorsams, mittels einer totalen Beistimmung aus Natur, aus Neigung, aus lebendigem Bedürfnis, oder wie immer man dies ausdrücken will, daß eben im eigentlichen Sinn das wahrhaft Wirkliche erst das sittliche Verhalten möglich macht, und nicht das sittliche Verhalten Wert-Wirklichkeiten erschafft. Die Wirklichkeit läßt sich aber in ihrer gegenständlichen Erfahrbarkeit nicht anders ausdrücken als in dem metapsychischen Phänomen des Instinkts. Der Instinkt nun stellt nirgends formale Gesetze auf. Der Instinkt geht immer auf Inhalte: denn er offenbart Wirklichkeit. — Er geht vielmehr, genau genommen, immer auf den absoluten Inhalt überhaupt, von dem er herkommt: auf höchste Seinsheit, auf Gott, auf vollkommene Personalität.

Der scheinbare Widerspruch Jacobis mit sich selber in seiner Kritik der Kantischen Ethik erklärt sich so aus einem grundsätzlich anders gewählten Standpunkt, aus dem heraus die Reihe der Bedingungen des Sittlichen sich geradezu umkehrt. Das in der praktischen Vernunftkritik angestrebte Ziel: Einheit des (sittlichen)

[126] Vgl. Bd. IV, Abt. I, S. 248 f.: „Der Verstand des Menschen entwickelt sich durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen, reinen Licht und eine Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte geht, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.“
[127] Bd. I, S. 72.

Menschen mit sich selber durch Ausmerzung seiner sinnlichen Natur, ist nicht nur unerreichbar im Leben und darum persönlichkeitszerstörend, im Sinne Schillers; eine so geforderte formale Identität des reinen Willens mit dem Sittengesetz bleibt vielmehr auch eine bloß begriffliche Abstraktion. Im besten Fall ist sie eine nachträgliche, bloße Konturzeichnung nach dem einzig wertinhaltlichen Leben; sonst aber nichts, als die unter den Anschauungsformen der Vernunft verkappte, alte Anmaßung des Verstandes: den aus der Wirklichkeit zuerst abgeleiteten Begriff durch einen sonderbaren Taschenspielerkniff zu dem die Wirklichkeit begründenden und beherrschenden, absolut realen Wert emporzutäuschen. Mit andern Worten, es ist der Versuch des Verstandes, die Kategorie zur Norm umzudeuten. Dies und nichts anderes ist der Sinn einer „wissenschaftlichen" Ethik in den Augen Jacobis. Denn eine andere Wissenschaft als eine solche der Begriffe kennt er nicht.[128]

[128] Die ganze Klarheit und Stärke des Jacobischen Standpunktes, damit zugleich aber auch seine unheilbare Schwäche gegenüber Kant, bekundet sich hier, wenn irgendwo, so unmißverständlich als möglich. Er selber sagt:

„Lehret mich nicht, was ich weiß, und, besser als euch lieb seyn möchte, darzuthun verstehe: nehmlich daß jener Wille, der Nichts will, jene unpersönliche Persönlichkeit, jene bloße Ichheit des Ich, ohne Selbst; daß mit Einem Worte, lauter reine und baare Unwesenheiten nothwendig zum Grunde gelegt werden müssen, wenn — ein allgemein gültiges, streng wissenschaftliches System der Moral zu Stande kommen soll . . . . . Ja bei allen euern Himmeln, und so wahr Kategorien allein euch Apollo und die Musen sind, ihr müßt! Denn nur so werden unbedingt allgemeine Gesetze, Regeln ohne Ausnahme und starrer Gehorsam möglich. So allein weiß das Gewissen überall auch äußerlich gewiß, und weiset, eine hölzerne Hand, nach allen Heerstraßen unfehlbar recht — von dem Lehrstuhl aus.

Aber will ich denn, daß keine allgemeine, streng erwiesene Pflichtenlehre aufgestellt werde . . .? Verkenne ich den Werth, läugne ich den Nutzen einer solchen Disziplin? Oder bestreite ich die Wahrheit und Erhabenheit des Grundsatzes, von dem die Sittenlehre der reinen Vernunft ausgeht? Keineswegs!" — Aber „sie selbst in sich allein ist öde, wüst und leer. So kann ihr Gesetz auch nie das Herz des Menschen (was Jacobi meint, ist genau der Instinkt!) werden und ihn über sich selbst wahrhaft erheben; und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz (= sein Instinkt), welches (welcher) das eigentliche Vermögen der Ideen, der nicht leeren, ist". (Vgl. Bd. III, S. 39 ff.) Die Kritik an Jacobis Kant-Kritik ist von hier aus nicht schwer. Jacobi kann sich unter Wissenschaft nichts anderes denken, als ein System von Begriffen nach „naturwissenschaftlicher Methode". Unter dieser Voraussetzung ist eine wissenschaftliche Ethik allerdings unmöglich; und da er eine andere Art der Wissenschaft nicht kennt, so hört er an diesem Punkte auf, Kant zu verstehen.

Jacobi beschuldigt demnach die kritische Ethik des Versuchs, die aller Sonderbedeutung, aller „Natur", und darum aller Individualität und Personalität entkleideten, gewissermaßen begrifflich gereinigten Menschen zum sittlichen Endzweck der Vernunftrealisation emporleiten zu wollen; und zwar dies durch die Vermittlung von verstandeskategorialen, begriffserzeugten und also recht eigentlich moralisierenden „Ideen"; er beschuldigt demnach diese Ethik eines Versuchs mit untauglichen Mitteln am untauglichen Objekt — mit einer untauglichen, nämlich niemals realisierbaren, und deswegen im Grunde widersinnigen Absicht.[129]

Dieser, angeblich aus Funktionen des menschlichen Vernunftvermögens bloß abgeleiteten, ethischen Zielsetzung gegenüber hält Jacobi fest an der Überzeugung, daß ein solches Ziel substanziell gegeben sein müsse vor aller und über alle Vernunft hinaus; und daß die Vernunft, eben als ein Vermögen am Menschen, nicht Gesetzgeberin jener letzten Menschheitsaufgabe, sondern allein Vermittlerin des Verstehens dieser notwendig transzendenten Aufgabe sein könne. Denn, so argumentiert er: „Wir sagen nicht von der Vernunft im Menschen, daß sie ihren Menschen gebrauche; sondern vom Menschen, er gebrauche seine Vernunft. Sie ist die ursprüngliche Kunst, das unmittelbare Werkzeug des in Sinnlichkeit gehüllten Geistes. — Aber das schlechterdings und an sich Wahre kommt auf diesem Wege nicht zum Menschen: Unerzeugt zu seyn ist dieses Wahren Natur."[130]

Dies Wahre ist zuletzt nichts anderes, als die aus sittlichem Bewußtsein begründete, im Instinkt verankerte Evidenz des gesamten vernunft- und verstandesfunktionellen Verhaltens überhaupt. „Es giebt Sätze, die keines Beweises bedürfen und keinen Beweis vertragen, weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer, als die schon vorhandene Überzeugung seyn, und diese

[129] Von einer ganz anderen Seite her, als von Schiller und dem ästhetischen Harmoniebedürfnis der schönen Seele, ist Jacobi in diesem Streit wider Kant und die Kantische Ethik Zuzug und kritischer Beistand erwachsen: Wer Hegels Polemik gegen Kant und die Kritik der prakt. Vernunft kennt, der weiß, wie nahe diese Einwürfe denen Jacobis verwandt sind.

[130] S. W., Bd. V, S. 123.

nur verwirren würde. Einen solchen Satz sprechen wir aus, wenn wir sagen: Ich bin! Diese Überzeugung ist ein unmittelbares Wissen und alles andere Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen und nach ihm geschätzt."[131]

Dieses „ich bin", das alle unsere Vorstellungen begleiten muß, deutet also immer zurück auf eine Gewißheit, die jenseits aller Arbeit des Geistes liegt, und darum jenseits aller Funktionen des theoretischen Vermögens. Aber auch jenseits aller schon gegenständlich gewordenen, also verarbeiteten Vorstellungsformen, die dem praktischen Vernunftverhalten zugrunde liegen. Weder eine Wahrheit, noch eine sittliche Aufgabe vermag die Vernunft aus sich heraus zu konstituieren; sondern sie kann auch in diesem zweiten Fall nur vermitteln, was „dem Menschen unmittelbar und allein sein Herz (will heißen: sein Instinkt-Trieb) sagt, daß es gut sei".[132] „Tiefe des Sinns", nicht Tugend und tugendgerechter Vernunftstolz ist Frucht und Bürgschaft des sittlich-persönlichen Lebens. Aus diesem Gesichtspunkt erledigt sich dann auch alle irdische und außerirdische Glückseligkeitskrämerei von selber. Denn „kann wohl jemand . . . glücklich werden außer seinem Herzen?"[133] Jacobi könnte auch sagen: außer seiner Natur, seinem eingeborenen Trieb. Es hat sich schon ergeben, daß aus dieser Auffassung heraus die Tugend jenen Charakter des Verdienstlichen und mühsam Errungenen verlieren muß, den sie in der Kantischen Ethik ohne Zweifel nicht gänzlich zu verleugnen vermag: Kants Lehre vom Radikal-Bösen der Menschennatur ist dazu die naturgemäße Ergänzung. Das Böse ist aber in der von Grund aus optimistisch gerichteten Denkart Jacobis kein Problem, sondern, sofern in der Religionsphilosophie immerhin die Zulassungsfrage zu erörtern wäre, eines von den absoluten und undurchdringlichen Geheimnissen Gottes. Die Tugend also, als die ursprünglichste Triebäußerung des Instinktes im praktischen Gebiet, ist unmöglich zugleich auch das Ziel einer langsam erkämpften Entwicklung. „Man sollte, wenn man von der Tugend spricht, . . . nicht sich des Ausdrucks bedienen, daß sie das höchste Gut sey."[134] „Gut" ist überhaupt nicht ein unserem Wollen von irgend woher vorausgesetzter

[131] S. W., Bd. V, S. 121 f. — [132] Ebenda, S. 115.
[133] S. W., Bd. II, S. 375. — [134] S. W., Bd. III, S. 320.

Begriff, nach dem sich beurteilt, was unsere Gesinnungen und Handlungen taugen, sondern gut ist aus tiefstem Welt- und Lebensgeheimnis heraus unser Instinkttrieb, derselbe Trieb, der uns die Nahrung des Leibes, wie die Unterscheidung des Wahren vom Falschen im logischen Verhalten finden und behaupten läßt; gut ist unser Begehrungsvermögen, das uns in der Folge zu sittlichen Personen erzieht. Und „wir begehren oder wollen einen Gegenstand also nicht ursprünglich darum, weil er angenehm oder gut ist; sondern wir nennen ihn angenehm oder gut, weil wir ihn begehren oder wollen; und wir begehren oder wollen ihn, weil es unsere sinnliche oder übersinnliche Natur so mit sich bringt. Es gibt also keinen Erkenntnißgrund des Wünschenswürdigen und Guten außer dem Begehrungsvermögen."[135] Jacobi nimmt Pascal zum Zeugen: „L'intelligence du bien est dans le cœur".

Es ist hier noch nicht der Ort, auf die Untersuchung der Frage einzugehen, wie auf Grund dieser scheinbar gänzlich anarchischen Dammzerreißung aller formal bindenden Vernunftgesetze ein Maß gefunden werden solle, an dem sich die Willkür subjektiven Beliebens, jeder, wie auch immer gearteten „Natur" gleichzeitig messen und brechen ließe. Es muß hier fürs erste nur dies als die deutliche Meinung Jacobis hingenommen werden, daß keinesfalls das Ziel der moralischen Aufgaben gesucht werden dürfe in einer Vollendung des sittlichen Individuums durch die Selbstzerstörung seines Triebslebens zugunsten autonomer Vernunftgesetze. Nun bleibt auch in der Kantischen Ethik diese Aufgabe im sinnlichen Menschendasein aber unerfüllbar. Ja, schlimmer als das: die Widerstände der Außenwelt bewirken nur allzuhäufig eine vernunftwidrige Verkehrung der Wirkungen aus den Ursachen des sittenreinsten und vernunftvollkommensten Wollens und Handelns. Und diese Wirkungen kehren sich ebensowohl gegen den Urheber dieser Handlungen selber, wie gegen andere sittlich-vernünftige Wesen außer ihm, gegen seine Mitmenschen, in einer unabsehbaren Verkettung von Wirkungen, von denen sich schon die nächste gänzlich der Absicht und dem Einfluß des Veranlassers entzieht. Das sinnliche Dasein verweigert die rationale Durchwirkung seiner bunten Wirk-

[135] S. W., Bd. III, S. 322, Anm.

lichkeit durch den sittlichen Willen. Die Vernunft fordert den Ausgleich. Die Vernunft fordert, daß das höhere Prinzip das untergeordnete Prinzip der Naturkausalität durchaus meistere, daß am Ende auch der sittliche Wille, in einem absolut gerechten Zustand der von ihm erwirkten Tatsachenverhältnisse, seine Genugtuung erlange.

Diese Genugtuung, unerreichbar auf Erden, erhebt sich daher als Forderung über dem Ablauf des erfahr- und erweisbaren Daseins der sittlichen Individuen und deutet hinüber auf einen jenseitigen Zustand, in welchem diese Genugtuung erreicht gedacht wird.

Diese jenseitige Genugtuungsforderung ist der Sinn der Lehre vom höchsten Gute bei Kant.

Nach Jacobis Auffassung vom Wesen der sittlichen Vernunftautonomie kann nun dies höchste Gut bei Kant nichts anderes sein, als die vollendete Übereinstimmung einerseits des sittlichen Willens des Individuums mit der Summe seiner ihm etwa außerdem noch anhaftenden, natürlichen Bedingungen und persönlichen Determinationen: also die Glückseligkeit aus vollkommener Tugend; und als die vollendete Übereinstimmung andrerseits dieses sittlichen Willens mit der Summe aller übrigen Bedingungen, die ein solches jenseitiges Leben außerhalb des Individuums ausmachen mögen: also die Glückseligkeit aus vollkommener ethischer Rationalisierung des in Kausalverbindungen gedachten, irrational Wirklichen oder Lebendigen. Beide Interpretationen des Begriffs vom höchsten Gute, in diesem Sinn, lehnt Jacobi ab. Gleichgültig, ob er in seiner Auffassung Kant und seiner Lehre gerecht wird; es ist hier nur allein die Frage: Welche Stelle nimmt diese Lehre vom höchsten Gute, die Jacobis Denken vielfältig beschäftigt hat, im Zusammenhang seiner Philosophie ein?

Die Antwort wird nicht nur den Punkt des Mißverständnisses zwischen Jacobi und Kant aufs neue beleuchten; sie wird auch zugleich auf dem kürzesten Weg geradezu auf das Problem hinleiten, das im Mittelpunkt der praktischen Philosophie Jacobis, und damit seiner Gedankenwelt überhaupt, steht.

Jacobi sagt einmal: „Das an sich Gute offenbart allein die Vernunft; sie ist ein Vermögen, sich das Höchste vorzusetzen".[136]

[136] S. W., Bd. VI, S. 51.

Ein Ausspruch, wie dieser, zeigt, wie an einem Schulbeispiel, die doppeldeutige Möglichkeit der Auslegung, die so häufig und auf den ersten Blick bei Jacobi überrascht.

Die Vernunft offenbart das Gute, und sie ist zugleich das Vermögen, das Höchste, welches offenbar das Gute ist, vorzusetzen. Der erste Teil des Satzes scheint auszusprechen, was sich als wesentliche Meinung Jacobis gelegentlich schon dargestellt hat: die Vernunft ist die Vermittlerin zwischen metaphysischer Wahrheit und menschlichem Erkennen. Sie offenbart, sie zeigt dem Menschen das absolut Vorausgesetzte, nach der Kraft seiner Aufnahmefähigkeit.

Aber der zweite Teil des Satzes scheint dafür desto präziser den Geist der Kantischen Vernunftauffassung wiederzugeben: denn die Vernunft, welche das Höchste sich vorsetzt, ist die autonome Gesetzgeberin ihrer selbstgewählten Wirkungsweise. Von der leichten Ungenauigkeit des Ausdrucks „vorsetzen" abgesehen, ist dies zweifellos die Meinung Jacobis, daß die Vernunft des Menschen zugleich imstande sei, die Offenbarung des Guten zu vermitteln und sich das Gute als freie Bestimmung aller Tätigkeit vorzusetzen.

Wie Jacobi sich in die Lage zu setzen weiß, beides gleichzeitig behaupten zu können, dies wird sich alsbald zeigen.

Daß er es kann, darin beruht wesentlich die Erklärungsmöglichkeit des Umstands, daß Jacobi sich in der Tat, trotz so vieler bewußter Gegensätze zu Kant und seinen Nachfolgern, doch durch breite Gebiete der Philosophie hindurch ehrlich mit Kant verbunden glauben, sich auf ihn berufen konnte, und daß er ebenso ernstlichen Einfluß auf jene Nachfolger der Kantischen Philosophie gewinnen konnte, von denen ihn im übrigen eine Welt zu trennen schien. Jacobis Vermittlerstellung, mit allen Vorzügen und allen den Schwächen, die einer solchen Position anhaften müssen, stellt sich hier, wie schließlich fast überall in seinem Denken, deutlich vor Augen.

Jacobi nämlich ist davon durchdrungen, daß nur die Vernunft und außer ihr kein anderes Vermögen des Menschen, am allerletzten aber der Verstand und der Begriff, dazu imstande sei, über die sittliche Idee und über die Aufgabe des praktischen Verhaltens Auskunft zu geben. Außerhalb der Vernunft kann keine Regel und kein Gesetz der Moral gefunden werden, und wo wir ein solches Gesetz erkennen, erkennen wir es allein durch die Ver-

nunft. In diesem Sinne also ist die Vernunft sehr wohl die Gesetzgeberin; und Jacobi kann mit Kant in allen Punkten übereinstimmen, in denen es allein darauf ankommt, die Unabhängigkeit, Einzigkeit und Lauterkeit der Vernunft als Quelle aller sittlichen Gesetzgebung gegen etwaige Ansprüche von anderer Herkunft kritisch zu verteidigen.

Aber auch darüber hinaus: selbst bis zu diesem Punkt geht die Übereinstimmung, daß die Gesetzgebung autonom ist; denn außerhalb der Vernunft kann kein Gesetz gegeben sein.[137]

Die Differenz beginnt erst dort, wo Kant die Konsequenz seines Standpunkts auch über die formale und logische Bedeutung dieses Sachverhalts hinaus behauptet und die Arbeit am sittlichen Ziel mit jener gewissen, logischen Stimmung erfüllt, die in der Bezeichnung der Kantischen Autonomielehre als Rigorismus ihren Namen gefunden hat. Da betont Jacobi: Zu dieser autonomiesicheren Stimmung ist kein Anlaß. Denn nicht die Vernunft ist erhaben, sondern erhaben ist allein das, was sie offenbart, was sie vermittelt, — sofern nicht eben von einem erhabenen Gegenstand auch auf seinen Vermittler ein Glanz seines erhabenen Lichtes fällt. Dies Erhabene dem Wesen nach, nicht der bloßen Vernunftform nach, ist der sittliche Urtrieb im Menschen, der Instinkt, der seinerseits noch einmal rückwärts und hinein deutet in die letzten Geheimnisse des Lebens.

Dieser Urtrieb nun heißt uns das, wovon „die eigene Kraft der Vernunft nur den Wunsch im Menschen zu erregen vermag (im Sinne einer noch nicht artikulierten Vermittlung[138]), Eins mit sich selbst zu seyn, ohne weiteres".[139]

Es ist gut, daß die Vernunft dieser Vermittlerrolle so durchaus angepaßt erscheint; daß sie ganz aus sich heraus, ohne den besonderen Anstoß bewußter Rechenschaftsablage, diese „Tugend-Liebe" auch im naiven Individuum schon wach und bereit hält: denn es ist da in uns das Vermögen der Begriffe, der Verstand, der überall darauf lauert, den ersten Schritt des Denkvermögens vom Jasagen zum Sichselberbejahen sogleich seinen Zwecken dienstbar zu machen und das denkende Bewußtsein von der reinen Quelle lebendiger Ideen abzulenken und in das tote Netzwerk abgeleiteter Begriffe zu verstricken.

[137] Vgl. Bd. II, S. 343 f.

[138] Die „heiligen Vokale" sind im Menschen. Vgl. S. W., Bd. III, S. 327.

[139] S. W., Bd. V, S. 432.

Wie der Verstand sich das Ziel der moralischen Weltordnung denkt und was für ihn der Inhalt aller Glückseligkeit, die Erfüllung des höchsten Gutes sei, dies darzustellen mit allen Bildfarben des Dichters und des Sittenschilderers ist Jacobi nicht müde geworden: zwei Möglichkeiten des Ideals lassen sich aus dem Standpunkt der Verstandesmoral herleiten, und in Pfaffentum und Epikuräertum erschöpft sich die Perspektive.[140]

Demgegenüber lehrt uns schon frühe die Vernunft „den Vertrag zwischen allen unseren Begierden[141], gemäß den ewigen Gesetzen des Vorteils unserer fortdauernden Natur. Jede unserer Begierden hat auf ihre Befriedigung den gerechtesten Anspruch: so daß die Tugend in der möglichsten Vereinigung aller unserer Begierden, und die wahre Glückseligkeit, in ihrer aller möglichsten Befriedigung besteht: wodurch beyde nur zu Einem Dinge werden".[142] Liebe deutet auf Harmonie, nicht auf irgendeine Art von Unterjochung und Gewalttat. Diese Harmonie soll aber nicht aus einem unbestimmten Gefühl, aus irgendeinem, im letzten Grunde stets ästhetischen Bedürfnis des Ausgleichs von Gegensätzen beruhen. Nirgends liegt die Verwechslung Jacobischer Denkungsart mit dem englischen Humanismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts näher, und nirgends möchte sie zu gröberen Mißverständnissen verleiten, als hier. Jacobi ist von Shaftesbury in der Zeit seiner Annäherung an das Schillersche Spätideal zum mindesten ebenso weit, im Grunde weiter entfernt, als dieser von den Vorbildern seiner eigenen, hymnischen Jugendvorstellungen. Viel eher drängt sich hier schon wieder dem aufmerksamen Beurteiler jener verwandte Zug einer durch alle Wissenschaft hindurch lebensbejahenden Denkrichtung auf, der Goethe und Jacobi gemeinsam

[140] Vgl. S. W., Bd. VI, S. 56 ff.

[141] Jacobi selber merkt ausdrücklich an: „Das Wort Begierde wird hier in seinem eigentlichen Sinne genommen, welcher auch die allerhöchsten und allereinsten Bestrebungen der Seele in sich faßt und in welchem die Begierde dem Abscheu entgegengesetzt ist. In diesem Sinne giebt es keine Begierden, die nicht an und für sich selber gut, und der Vernunft gemäß wären."

[142] S. W., Bd. II, S. 344.

blieb, trotz aller Entfremdung und aller Verschiedenheit der Naturen. Jacobi könnte hier wie der Mittler zwischen der erdgewissen Lebensphilosophie Goethes und der vernunftsicheren, Kantisch abgekühlten Spekulation Schillers erscheinen. Denn: „das Verlangen nach Glückseligkeit ist nicht allgemeiner, als die Überzeugung, daß sie auf dem Wege der Vernunft allein gefunden werde".[143]

Im Grunde ist es dies: Jacobis Glaube an die Wirklichkeit aller Lebenswerte *vor* ihrer Erschließung durch das Erkenntnisvermögen gibt ihm die Gewißheit, daß ein nach Grundsätzen erstrebtes, sittliches Ziel nicht reiner und nicht vollkommener sich erreichen lasse, als dadurch, daß sich die ursprünglichen und instinktiven Begehrungen rein und ungehemmt zu entfalten vermögen, denen der richtige Trieb zur Vollendung von selber innewohnt. Die Vernunft vermag dann am Ende nicht mehr, als den erreichten Zustand zu bestätigen, ihm die objektive Wertigkeit des Gesetzmäßigen zu verleihen, weil in ihr das Vermögen aller Einsichten für Menschen einmal beschlossen ist. Die Vernunft bestätigt, „daß die Glückseligkeit nicht eine gewisse Art des äußerlichen Zustandes, *sondern eine Beschaffenheit des Gemüths, eine Eigenschaft der Person* sey".[144]

Noch einmal: dieser harmonisierte Gemütszustand ist kein Zustand des ästhetischen Genügens. Dieser Zustand ist vielmehr *eine sittliche Forderung aus Vernunft* und gleichzeitig ein Trieb aus innerlich notwendiger Natur. Als Ideal einer sittlichen Forderung ist dieser Zustand in der Zeit nicht erreichbar. Alle Erfahrungen des realen Lebens widerstreben ihm unablässig. Stündlich erfüllen wir unsere Pflichten, die uns unser sittliches Bewußtsein in Form des Vernunftgesetzes vor Augen stellt, unter dem Widerspruch der Tatsachen und der Wirkungen unseres Handelns, und mit unserem Tun bleibt auch unsere Person Stückwerk. Und dennoch ist uns zugleich der Trieb eingepflanzt, und mit dem Sittengesetz der Vernunftglaube, daß unser Handeln frei sei von dem unverantwortlichen Zwang des naturkausalen Geschehens. „Also stehen wir zwischen dem drohenden Gebot der Sittlichkeit, das wir nicht abweisen, und zwischen der dringenden Begierde nach Glückseligkeit, die wir nicht vertilgen können, mit dem feindlichen Geschenke der Willensfreyheit in der

[143] Ebenda. — [144] S. W., Bd. II, S. 344.

Mitte, und müßten unser Daseyn verwünschen, wenn nicht in dem ernsten Gesetze der Sittlichkeit, das uns schlechterdings gerecht zu seyn befiehlt, zugleich ein gerechter Gott erschiene, dessen Allmacht mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, auch die Glückseligkeit verbinden wird."[145] Wir können also den Glauben an unsere sittlichen Aufgaben nicht trennen von dem Glauben an „die Notwendigkeit einer *moralischen Regierung Gottes*, mithin auch (nicht) von der Erwartung eines zukünftigen Lebens".[146] So ist „der Glaube an Tugend mit dem Glauben an einen weisen, allmächtigen und gütigen Urheber der Welt . . . und an die Belohnung der Tugend in einem künftigen Zustande, aufs innigste verknüpft, und muß jeden gründlichen Sittenlehrer zugleich zu einem Religionslehrer machen".[147]

Richtung, Ziel und Zusammenhänge der ethischen, geschichts- und religionsphilosophischen Gedanken Jacobis sprechen sich in diesen Worten deutlich aus.

Ebenso einleuchtend ist, daß in diesen letzten und allgemeinen Ausläufern moralphilosophischer Probleme sich Jacobi zu Kant aufs lebhafteste hingezogen fühlte. Denn was für Kant freilich nur erlaubte Folgerungen aus kritisch umgrenzten Postulaten war, das empfand Jacobi mit dem sicheren Instinkt einer gemeinsamen Grundstimmung aus einer gemeinsamen Tradition heraus, als ein auch bei Kant, wenigstens menschlich, wirksames Motiv, das ihm die Kantische Sittenlehre gewissermaßen von oben her erhellte und vertraut machte. Was Jacobi selber am meisten am Herzen lag: zu zeigen, daß in allem sittlichen Tun nicht ein nach irgendwelchen Begriffen vorausgesetzter Zweck wirksam, daß nicht der moral- und buchstabenbegründende Verstand der Gesetzgeber unseres höheren Lebens sei, sondern der aller kategorialen und schematisierenden Funktion vorausgehende Trieb des Lebens selber, offenbart durch Vernunft, dies glaubte er im Zusammenschmelzen der Resultate bei Kant wiederzufinden; und er nahm es von seinem Standpunkt aus mit Recht und gutem Kantverständnis „für den Hauptgrundsatz dieser Philosophie", daß er „*die Unabhängigkeit des Prinzips der Sittlichkeit von dem Prinzip der Selbstliebe* sey".[148]

[145] S. W., Bd. I, S. 303. — [146] Ebenda, S. 304.
[147] Ebenda. — [148] Ebenda.

Und nochmals betont er: „Mir ist alles an der Wahrheit dieses Grundsatzes gelegen, dessen Festsetzung und Verbreitung das Ziel aller meiner philosophischen Bemühungen von jeher gewesen ist".[149]

Wieder auf eine neue Weise tritt der vermittelnde Geist Jacobis zwischen die großen Führer seiner Zeit, vielverstehend und mit dem ernsten Wollen seines eigenen Lehrens den weiten Umfang der damals lebendigen Probleme mit reicher Bildung umspannend. Von Kants reinem Vernunftgesetz, unter das sich das Leben bedingungslos beugen und vor dem alle Kasuistik, im Grunde also alle individuell-persönliche, inhaltlich bestimmte Problematik zunichte werden sollte, schwingt sich der kühne Bogen der Gedanken in Jacobis Sittenlehre hinüber zu Goethe:

Für den ärmsten und niedrigsten wie für den reifen und der Vollendung zustrebenden Menschen gilt das eine Ziel der persönlichen Ausbildung und Befreiung von allgemeinen, leeren und begrifflichen Bestimmungen als das köstlichste von allen. Wie auf zwei Grundpfeilern steht so der verbindende Bogen der Jacobischen Sittenlehre auf den beiden Grundsätzen der praktischen Lebensansicht Kants und Goethes, auf jenem „Hauptgrundsatz der Unabhängigkeit des Prinzips der Sittlichkeit von dem Prinzip der Selbstliebe"; und auf jenem andern Grundsatz, in dem sich die Weisheit Goethes ausgeschmiedet hat:

Herr und Knecht und Überwinder
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Es ist die Aufgabe der folgenden Abschnitte, zu dieser höchsten Forderung der formalen Ethik bei Jacobi die näheren Daten zusammenzutragen, aus denen heraus die Möglichkeit einer Realisation dieser Forderung eingesehen werden kann.

4. Das sittliche Individuum.

Leben ist die Grundlage allen persönlichen Daseins. Leben allein. „Durch Anwendung, Gebrauch und Inhalt wird das Leben erst lebendig; es entwickelt sich in ihm ein Daseyn; es entsteht eine Person".[150] — Damit scheidet Jacobi den Eingang jeder auf Individualität, auf Einmaligkeit der Erscheinung gehenden, philosophischen Betrachtung von allem ab, was durch Abstraktion und Begriff, was nur durch Kategorie und Urteil, kurz von allem, was allein durch Reflexion des Verstandes mittelbar besteht, das heißt: durch Wissen. In Fichtes spätem Bekenntnis, daß alles Leben Nichtphilosophieren, alles Philosophieren Nicht-Leben sei, klingt dieser, Welt und Wissen sondernde, Grundsatz der Jacobischen Denkungsart wie ein fernes Echo nach. Entfernung und veränderte Natur des Schalles gibt wohl dem Echo eine fremdartig veränderte Klangfarbe; aber es wäre unerfahren, deshalb den Ursprung des Tons zu erkennen.

Leben, im Sinne des vollen Umfangs der Wertwirklichkeit, führt zurück in den Anfang und Urgrund aller Dinge: in Gott; und sein Gebrauch und Inhalt gründet sich auf das Urerlebnis: auf den reinen Instinkt. Gott und gottgegebenes Daseinsgefühl also, höchste Wirklichkeit und ihre erste Offenbarung, stehen unverhüllt als die beiden beherrschenden Prinzipien am Eingang der Menschheitsgeschichte, sofern unter ihr die Betrachtung der lebendigen Absolge des wahrhaft Individuellen, des historisch Exemplarischen verstanden werden soll.

Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich die eigentümliche Wertbedeutung aller Individuation.[151] Durch die doppelte Bezogenheit auf ihre beiden Prinzipien besteht die Ordnung der durch keinerlei Verstandesoperation antastbaren, unvergleichlichen Gestaltungen des Wirklichen; besteht die lebendige Kette persönlicher Daseinsträger, von der Nacht bloßer, „die Gottheit verhüllender" Natur her, aus der Dämmerung des animalischen Trieblebens herauf, bis allmählich empor in das Licht der absoluten Gottpersönlichkeit. Schon im erkenntnistheoretischen Fortschritt des sinnlichen Wahrnehmungsgefühls zum Verstandeswissen und zu dem die Wahrheit als Norm konstituierenden Vernunftglauben erwies sich jede dieser drei Äußerungen des Erkenntnistriebs als die jeweilige Offenbarung des Instinkts in der dreifachen Stufenfolge seines eigenen Aufstiegs. Im theoretischen Zusammenhang mußte es aber dabei sein Be-

[149] Ebenda, S. 305. — [150] S. W., Bd. I, S. 276.

[151] Hier beginnen Erwägungen und Gedankenfolgen, die Jacobi auf weite Strecken der methodisch-problematischen Geschichtsphilosophie Herders wieder annähert: freilich auch ihrer Mißlichkeit, als einer nur vorläufigen Gelegenheitsspekulation für philosophische Liebhaber.

wenden haben, daß durch den Hinweis auf den Instinkt, als auf den „ersten Beweger" des Erkenntnistriebs, die erkenntnistheoretische Vorfrage: nach der Herkunft dieses Triebs und nach der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt, vorläufig beantwortet wurde. Im Wissen handelt es sich für Jacobi immer nur um begriffliche Allgemeinheit. Deshalb bleibt für die Erkenntnistheorie der Instinkt, in der begrifflichen Bedeutung eines allgemeinen Grundgesetzes für das theoretische Verhalten überhaupt, im Hintergrund. Die Aufgabe seiner begrifflichen Erfassung im System des Verstandes stellt sich als der Grenzfall der theoretischen Aufgaben selbst dar, und gibt an dieser Stelle bekanntlich dem Verstand Gelegenheit, in der Ahnung der übergeordneten Vernunfteinsicht gleichzeitig sich zu beugen und anzugliedern.

Ganz ebenso bedeutet zunächst der Instinkt auch für die Entfaltung des sittlichen Triebs den ersten Anstoß und zugleich den verborgenen Führer zur sittlichen Vernunftanschauung, zur Ergreifung der Norm im Sittengesetz.

Aber nicht darum wendet sich das Erkennen im theoretischen Vernunftglauben von seinem eigenen Schema ab, und, durch die theoretisch-praktische Doppelbedeutung dieses Glaubens, der willensmäßig-ethischen Beherrschung des Lebens zu, um auch auf dieser Seite seines Verhaltens am Ende nichts wiederzufinden, als was es hinter sich zu lassen trachtete und trachten mußte: einen höchsten Begriff. Als solcher erscheint für Jacobi Kants reines Sittengesetz. Ist das Höchste in der Wirklichkeit ein Gesetz, so ist auch das Tiefste des Lebens ein Begriff, und die Quelle des Daseins, der Instinkt, wäre nach wie vor nichts andres, als jener Grenzfall in der mathematischen Kombinationsmethode des Verstandes. In diesem Gedankengang wurzelt Jacobis Polemik gegen die Kritik der praktischen Vernunft. Gleichzeitig entspringt ihm aber auch positiv die auf praktischem Gebiet neugewonnene Ansicht des Instinkts. Er, der Willensgestalter, der Erwecker und Lenker des sittlichen Triebs, der in der Mannigfaltigkeit zahlloser Formen die Wirklichkeit zum Leben im Lichte der Vernunft empor leitet, kann nicht zuletzt in Begriff und Gesetz, wie in einem Rauch, aufgehen. Leben ist nie etwas allgemeines. Es ist immer die Fülle des gestalteten, einmaligen und besonderen Daseins. Darum kann auch der Instinkt, als ursprünglichste Äußerung des Daseins, auf nichts anderes abzielen, als auf persönliches Leben, gleichgültig, auf welcher Stufe seiner Triebentfaltung auch immer dies Leben stehen mag. „Der Instinkt sinnlich-vernünftiger Naturen hat die Erhaltung und Erhöhung des persönlichen Daseins zum Gegenstande; und ist folglich auf Alles, was dieses befördert, unausgesetzlich gerichtet."[152]

Das persönliche Leben beginnt mit dem Daseinstrieb selber und ist nichts anderes, als seine eigentümliche Erscheinungsform. Er ist identisch mit dem Wesen des Individuellen überhaupt. Wo daher ein lebendiges Individuum angetroffen wird, da ist „absolute Begierde" sein Wesen: reiner Daseinstrieb. Die Sinnlichkeit, „das ist der geheime Handgriff des Schöpfers" zur Erzeugung des Lebens.[153]

Alle Einzelbegierden, von den primitivsten Äußerungen des organischen Lebens an, sind nichts anderes, als die jeweiligen Äußerungsformen dieser absoluten Begierde der Selbstbehauptung, je nach dem Anlaß und den vielgestaltigen Widerständen des Lebens. In diesem Zustand einer Vielheit der Begierden findet sich die erste sinnliche Erfahrung. Aber die auseinanderstrebende Energie der Begierden bringt es mit sich, daß diese in Verfolgung ihrer Absichten gelegentlich in Widerspruch mit sich geraten, und so den Ablauf des triebhaften Lebens aus sich selber heraus hemmen. Dadurch gelangen sie zu einem, wenn auch noch so dumpfen Selbstgefühl und bewirken, daß sich in diesem Selbstgefühl der Daseinstrieb, die absolute Begierde, als mit sich selber identisch empfindet.

Dies Identitätsgefühl ist die natürliche Grundlage der Individuation. Denn überall gehören zu seinem Zustandekommen die besonderen Bedingungen eines Zusammenstoßes, „Schranken", wie Fichte sagen würde, an denen die Einzeltriebe sich gewissermaßen zum Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Herkunft aufwecken.[154] Von

[152] Bd. I, Vorrede S. XIV. Anmerkung.

[153] „Allein durch dieses Mittel konnte die Wohlthat des Lebens . . . einer unendlichen Schaar von Wesen verliehen, und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden."

Und Jacobi fügt, ein Beispiel für die visionäre Inbrunst seiner Denkweise, hinzu:

„Ein Schauer ergreift mich, so oft ich dieses denke; mir ist jedesmal, als empfinge ich in dem Augenblick unmittelbar aus der Hand des Schöpfers meine Seele." Vgl. S. W., Bd. II, S. 272 f.

[154] Vgl. den Brief an Laharpe vom 5. Mai 1796; S. W., Bd. II, S. 533 ff.

dieser Selbstbesinnung des „ersten Bewegers" alles Trieblebens aus, die sich in notwendiger Selbstbeschränkung als Individuation begreift, ist dann der zweite Schritt zur notwendigen Einsicht in die Vielheit der Individuen nicht schwer. Er ist eigentlich in der Besinnung auf das Moment der Beschränkung schon geschehen. Auf dieser primitiven Stufe der natürlichen Individuation genügt die bloße Gegenüberstellung eines Subjekts und einer objektiven Außenwelt, um dann aus der erfahrbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit der äußeren Einwirkungen und „Beschränkungen" auf eine weitere Spaltung jener Außenwelt in eine Mehrzahl von Individuen schließen zu können.

Durch die Mehrzahl seiner Äußerungen, der Einzeltriebe, sich selbst bestimmender, absoluter Daseinstrieb: das ist der Akt der Individuation; von Fall zu Fall zur Selbstbesinnung gelangter, ursprünglicher, aber durch jenen Akt der Bestimmung „individualisierter" Instinkt: das ist das Wesen des Individuums. Deutlich ist nun, was Jacobi in dem Entwurf seines Briefes an Johann Franz Laharpe, und nirgends in seinen Schriften deutlicher als dort, ausgesprochen hat:

„Le désir absolu de l'individu est l'essence même de l'individu; c'est la puissance, par laquelle il est ce qu'il est. Nous n'appercevons cette puissance que dans les résultats de ses rapports avec d'autres puissances. Car l'existence de tout être fini supposant coëxistence, nul individu ne peut avoir le sentiment de son être, sans avoir en même temps le sentiment plus ou moins distinct de ses rapports, c'est-à-dire des êtres différens de lui . . . qui sont les conditions nécessaires, les médiateurs, les entremetteurs de son existence."[155] —

„Chaque individu a donc une essence et une existence a lui bien déterminée et réelle, quoique infinement relative; et cette essence de l'individu, jointe à sa dépendance, est ce que nous appelons dans les différens êtres leur nature particulière.

La conservation et l'amelioration de cette nature particulière est l'objet du désir absolu de l'individu."[156]

Diese Bewahrung und Verbesserung der Individualität bewirkt der Instinkt mit zunehmender Vollkommenheit durch die allmähliche Emporleitung des Individuums aus seiner bloß sinnlichen Natur auf die Stufe der Erkenntnisfähigkeit und des vernünftigen Willens. Erkenntnistrieb und sittlicher Trieb erscheinen hier nochmals in einer neuen Beleuchtung: sie sind die Mittel, die der Instinkt aus sich selber, seiner trieberzeugenden Natur gemäß, erzeugt, um seiner Aufgabe so vollkommen als möglich, gerecht zu werden. Die Stufenfolge der sinnlichen, verstandesmäßigen und vernünftigen Natur steht demnach in einem wechselweisen, unablösbaren Zusammenhang mit der beabsichtigten Wirkung des Instinktes, Individuen hervorzubringen: Jener Aufstieg der sinnlichen Natur bedeutet nämlich zugleich einen notwendigen Fortschritt in der einzigartigen Bestimmtheit des emporsteigenden Individuums; und es verhält sich in Wahrheit so, daß das mit Verstand begabte, oder unter dem Gesichtspunkt seiner verstandesmäßigen Natur betrachtete Individuum ein Individuum höheren Grades vorstellt gegenüber dem nur sinnlich aufgefaßten oder auffaßbaren; und ebenso das vernünftige Individuum gegenüber dem Individuum auf der Stufe der bloßen Verständigkeit: die Wertbedeutung des Individuellen und die intellektuell-moralische Vervollkommnung des Individuums halten von Anfang bis zu Ende in ihrem Aufstieg gleichen Schritt. Es muß sich deshalb finden, daß auf jeder dieser drei besonderen Stufen des sinnlich-geistigen Lebens die jeweils neu hinzutretende Vermögensart die Fähigkeit besitzt, in spezifischer Weise zur Verschärfung und Erhöhung des individuellen Charakters beizutragen.[157]

Die Nachprüfung dieses Sachverhalts erneuert den Zwang, im Schema Jacobis von Vermögen zu Vermögen fortzuschreiten; dieser Aufgabe sich mit Ausführlichkeit zu unterziehen, das hieße die ganze Problemreihe aufs neue aufrollen, die aus Jacobis Erkenntnistheorie und Sittenlehre bisher schon hervorgetreten ist. Dabei käme weder prinzipiell neues zutage, noch lohnte die Wieder-

[155] A. a. O., S. 534. — [156] A. a. O., S. 536.

[157] Wie immer, so bedeutet auch hier der Gang der prinzipiellen Erörterung Jacobis gleichzeitig eine rein erkenntnistheoretische Kritik der menschlichen Vermögensarten, wie sich auch andrerseits aus dem Gang des vernunftkritischen Verfahrens die sachliche Parallelität der logischen Entfaltung der drei Vermögen mit der psycho-physiologischen Entwickelungsreihe der Lebewesen herleiten läßt. Jacobi hat diese mehr oder weniger immer mit im Auge.

holung eines im Grunde so einfachen Gedankenaufbaus die aufgewendete Mühe. Daher beschränken sich die nachfolgenden Bemerkungen mit Fug auf eine Nachlese, aus der Genügendes gewonnen ist, wenn sie neue Bestätigungen des früher Gesagten verspricht, und wenn neue Streiflichter auf sachliche Zusammenhänge fallen, die prinzipiell schon da und dort einmal zur Erörterung standen.

Im Bereich der sinnlichen Natur hat es sich als die Eigenart der Begierden oder Triebe herausgestellt, daß sie durch ihre Wirkungsweise den Grund zur Individuation legen, vermöge jenes Stutzens vor dem selbstgeschaffenen Widerstand. So findet sich demnach im sinnlich-natürlichen Individuum als Basis des Individualitätsbewußtseins das Gefühl. Das Gefühl ist der Ausdruck jenes ersten und primitivsten Garantievertrags, den der Instinkt mit seinen sich zuerst zur individuellen Selbständigkeit ablösenden Wirkungskomplexen, mit seinen noch rein triebhaften Schöpfungen, abgeschlossen hat.[158] Ist es das Wesen sinnlicher Natur, sich durch die Besonderung der Begierden, durch „individuelle Wahrnehmung", zur Individuation zu erheben, so ist der Verstand das Vermögen, durch den Schematismus der Kategorien und der Begriffe zum Wissen des Wahrgenommenen fortzuschreiten. Das Ziel des Verstandes ist also ein System der Erkenntnis nach Begriffen. Wahrheit ist für ihn höchste Allgemeinheit, äußerste Entfernung von jeder Besonderheit, die noch nicht in Begriffe eingegangen ist. — Wie reimt sich ein solches Vermögen zu dem „désir absolu de l'individu"?

Alle theoretische Erkenntnis ist vorläufig; denn keine Begriffsarbeit, auf jeden noch so beliebig an Umfang geringen Gegenstand der Erfahrungswelt gerichtet, kommt je zu Ende. Die extensive und intensive Unendlichkeit des Mannigfaltigen stellt dem Verstande unendliche Aufgaben. So korrigiert sich denn vor allem einmal das scheinbar individuationsfeindliche Wesen des Verstandes selber an dem für ihn a priori gegebenen Individualismus des Wirklichen. Es ist gesorgt, daß die Stammbäume der Begriffe nicht in den Himmel wachsen. Die „falsche Tendenz" des Verstandes wird paralysiert durch die vorverständige Zeugungskraft des Instinktes. Aber genügt es, diese Wirkungsweise des Verstandes für die Daseinssouveränität des Individuellen unschädlich gemacht zu haben?

[158] Vgl. dazu S. 37 f.; S. 43 f.

Die Forderung war: daß die Kraft des Instinktwillens mit dem Aufsteigen der Vermögensarten sich gesteigert kundgeben solle, und daß somit für verstandesbegabte Wesen eine gesteigerte Individualisierung stattfinden müsse, die zudem ausdrücklich durch die eigenartige Wirkungsweise dieser Vermögensart veranlaßt werde.

Dies findet nun in Wahrheit auch statt. Der Verstand ist aus seiner eigenen Natur heraus der Beförderung der Individuation dienstbar gemacht. Mit seinem eigenen Werkzeug muß er den Zwecken des Instinktes gehorchen.

Dies Werkzeug ist die Sprache.

Der Verstand hat sich die Sprache nicht erschaffen. Auf ihre Herkunft aus den unmittelbaren Tiefen des Instinkts ist früher ausführlich hingewiesen worden.[159]

Der Instinkt aber, dieser leidenschaftliche Schöpfer der Individuation, hat die Sprache nicht etwa geschaffen, um sie dem Verstand als ein Werkzeug wider seine eigensten Zwecke auszuliefern.

Die Sprache gestattet zwar allererst das Netzeflechten der Begriffe, ihr Spiel und ihren Pyramidenbau der begrifflichen Erkenntnis; aber sie ermöglicht und veranlaßt gleichzeitig auch den individuellen Ausdruck der theoretischen Erkenntnisresultate: die Meinung.

Die Meinung ist der notwendige Repräsentant der Endlichkeit alles Wissens. Endlichkeit aber ist Begrenztheit; und Begrenzung weist hin auf Individuation. Darum ist das Bestehen der Meinung ebenso notwendig, wie die unausgesetzte Wirkung, die von ihr ausgeht: das begrifflich Allgemeine immer aufs neue wieder zu individualisieren und im Individuellen zu erhalten. Meinung und Gefühl der Person gehören zusammen. Die Gewalt der Meinung ist mächtiger als jeder Kartenhausbau aus Begriffen, Urteilen und Beweisen; denn „daß jeder Mensch in dem, was ihm Wahrheit ist, sein Leben hat, hierin hat die Gewalt der Meinung ihren Ursprung".[160]

Der bekannte verächtliche Nebenton, der dem Verbum „meinen" anzuhaften pflegt, besitzt weder Grund noch die geringste Rechtfertigung. Diese vornehme Geringschätzung der Meinung ist von Jenen aufgebracht, die in der sonderbaren Anmaßung des

[159] Siehe oben S. 51 f. — [160] S. W., Bd. I, S. 275.

Verstandes blindlings gefangen geblieben sind, zu „meinen", daß sich mit dem Verstand ein absolutes Wissen, ein „wissenschaftliches" Wissen, wie sie es zu nennen lieben, erreichen lasse. Von dieser Anmaßung des Verstandes, von seinem Absolutheitsdünkel, ist an seinem Ort die Rede gewesen[161]; und die Wurzeln dieses seines Wesens sind aufgedeckt worden.

Demgegenüber ist es die Aufgabe der Kritik, den Verstand und seine Leistungsmöglichkeiten in seine Schranken zu weisen. Diese Schranken liegen in ihm selber und in der Wirklichkeit: hier in der unendlichen Ausdehnung des Gegenstandes, dort in der Endlichkeit der Natur; beide Male also im Urgeheimnis des Individuellen.

Kant hat diese kritische Grenzbestimmung des Verstandes erschöpfend geleistet.

Wer daher unter „Meinung" nicht eben jedes gedankenlose in den Tag hinein Reden, sondern vielmehr die persönliche Überzeugung von einer Sache versteht, die mit dem Verstand geprüft worden ist, für den muß auch gelten, daß „alle Meinungen im Schooße der Wahrheit empfangen worden sind, alle Wahrheiten im Schooße der Meinung".[162] Denn Verstand und Sprache sind ihre Erzeuger, und beide sind absolute Mächte des Wirklichen. So sind „die höchsten Grundsätze, worauf sich alle Beweise stützen, unverkleidet bloße Machtansprüche, denen wir ... wie dem Gefühl unseres Daseyns glauben".[163]

„Daß Begriffe, Urtheile und Regeln, die wir durch Beweis empfangen, wenn sie wirksam in uns seyn, sich als eine Kraft in uns beweisen sollen, erst die Natur des Vorurtheils annehmen, oder wieder erhalten, eine persönliche Meinung oder Fertigkeit in uns werden müssen, ist eine alte Bemerkung."[164]

Würde und individualisierende Bedeutung der Sprache drücken sich deutlich im Wesen der Meinung aus; aber auch Sprachverderb und Sprachkritik nehmen von hier ihren Ausgang: neben der individualistisch beschränkenden Wirkung der Meinung tritt ihre eigene Beschränktheit zutage. Es zeigt sich neben dem Wert des Individuellen gleichzeitig und zum erstenmal auch seine Gefahr. Die

[161] Vgl. oben S. 43 ff.
[162] S. W., Bd. I, S. 274.

allzu individualistisch betonte Meinung droht in begrifflicher Verstocktheit oder Skurrilität zu endigen: „Die Sprache bleibt die alte Schlange, die sie schon im Paradiese war". — Und außerdem: „Es geht eben den Sprachen, wie den Leibern; sie sterben von der Fortsetzung ihres Lebens, und es giebt für sie, wie überhaupt, kein Mittel, den Geist zu erhalten, außer dem Geiste. Wie das Nichtachten hierauf uns vornehmlich in der Philosophie, der eigentlich sogenannten (d. h. in der „begrifflichen"), täuscht, und uns glauben läßt, wir wären oben darauf, dieses hoffe ich noch einmahl recht ins Licht zu setzen", schreibt Jacobi im Hinblick auf dies Problem an Herder.[165]

Für solche Gefahren freilich liegt in der Natur des Verstandes selbst wieder die abwehrende Kraft, der wertbefestigende „Geist".

Denn zuletzt zielt doch alle Meinung dahin zurück, woher sie stammt: auf den Erkenntnistrieb und das Wissen, damit aber auch auf die Allgemeingültigkeit einer begrifflichen Theorie. „Alle unsere Theorieen und Systeme aber verhalten sich zu Wesen und Wahrheit, wie sich die Sprache zur Vernunft, der Leib zur Seele — mit einem Wort, der Buchstabe zum Geist verhält."[166] Das ist dem Verstand als Ahnung gegeben. Mit ihr schwingt er sich auf zur anschauenden Vernunft.

Nicht weniger erlebt das „verständigte" Individuum seine Grenzen in sich selber und den Anstoß zu ihrer Überwindung in der Ahnung.

Die persönliche Meinung, die zur unpersönlichen Theorie hinstrebt, ist ein unlösbarer Widerspruch, eine Antinomie im Geiste der Sprache. Und noch mehr. Das Wesen des Individuums scheint sich selber aufzuheben, sobald es im Verstand zu seiner begrifflichen Selbsterfassung fortschreitet. Ein vollkommen begriffenes Individuum ist um nichts besser, als ein hölzernes Eisen.

Aber in der Ahnung des Lebendigen über dem Begriffenen, des Unmittelbaren hinter dem Gewußten, überwindet die individuelle Meinung sich selber, zusamt der Gefahr ihrer Stagnation.

Die Individuation des Erkenntnistriebs setzt sich fort in den Individuationen des sittlichen Triebs. Das sittliche Individuum ist die notwendig abschließende Vollendung des erkennenden Indi-

[165] S. W., Bd. III, S. 557—558. — [166] S. W., Bd. III, S. 565.

viduums, das sich in den Überzeugungen einer persönlichen Meinung die geistige Basis geschaffen hat.

Das Wesen der Vernunft ist reine Anschauung; nichts Lebendiges erstarrt in ihrem Licht zu begrifflicher Abstraktion.[167] Es leuchtet daher ein, daß das Wesen des Individuellen sich in ihr vollenden muß. Denn vom eigenen *Wissen*, von der Meinung, muß das Individuum fortschreiten zum eigenen *Leben*. Vom Selbst*gefühl* in der Sphäre des Sinnlichen, in dem das Individuum zuerst zu sich selber erwacht, führt sein Weg durch das Selbst*bewußt*sein hinauf zur Selbst*bestimmung*.

„Selbstbestimmung ist der Charakter des Menschen."[167a] Ein Individuum aber, das nicht allein in Gefühl und Wissen von sich selber, sondern auch in den lebendigen Äußerungen seines Daseins, das heißt, in seinem Wollen und Handeln, die Bestimmungsgründe aus sich selber schöpft; ist im höchsten Sinne des Wortes *Persönlichkeit*. Die lebendige Persönlichkeit ist das vernunftvollkommene Individuum.

Hier ist es Zeit, sich des Ursprungs aller Individuation, und also auch aller Persönlichkeit, zu erinnern: In der Urkraft des Instinkts nimmt sie ihren Anfang, und die ganze Stufenfolge der Individuationen ist die aufsteigende Reihe seiner Selbstoffenbarungen im Dasein. In der vernünftigen Persönlichkeit aber hat der Instinkt sich durchaus selber bestimmt. Er hat sich im ganzen Umfang der menschlichen Vermögensarten mit historischer Einmaligkeit manifestiert. In ihm, dem Wahrheitsgrund aller lebendigen Wirklichkeit, ruht demgemäß auch die vollkommene, praktische Wahrheit, der ethische Wert des Lebens. Wo er sich daher im Dasein zu der Einmaligkeit einer vernünftigen Person bestimmt, da trägt diese Selbstbestimmung ohne weiteres den Charakter absoluter Sittlichkeit.

Gleichzeitig mit der Aufzeigung des Instinkts als des a priori

[167] Mit Rücksicht auf die *Kritik der Sprache* heißt das so viel, als daß das noch nicht konventionell erstarrte, das *Lebendige* Wort seine Wurzel in dem „anschauenden Geiste" haben müsse; und „schlüpfrig wird das *philologische Verfahren* allemahl, wenn es sich mehr vornimmt, als nur den *Geburtsort* der Begriffe, die *Anschauungen*, aus welchen sie hervorgingen, zu entdecken". (Jacobi an Herder Dezember 1793.) Vgl. S. W., Bd. III, S. 555 ff.

[167a] S. W., Bd. V, S. 88.

der sittlichen Normbildung, hat dieser Nachweis auch den Fortschritt angezeigt, der von der allgemeinen Vernunfteinsicht des Sittlichen hinüberleitet zur Einsicht in das Wesen der sittlichen Individuation: die Geschichte der Moral ist philosophische Menschheitsgeschichte.

Der Entwicklungsgang der sittlichen Menschheit beginnt mit einigen wenigen, ganz groß angelegten Individuationen: mit den Heroen der Menschheit. In ihren Gliedern schreitet er allmählich höher empor, bis die sittliche Individualität, die Persönlichkeit als sittliches Ideal mit Bewußtsein ergriffen werden kann. Der Sieg der Vernunft über Sinnlichkeit und Verstandesgesetze auf praktischem Gebiet ist die Geburt der Persönlichkeit. Im Rahmen ihrer Kräfte und Wirkungen breitet sich aus, was Gegenstand einer höheren Sittenlehre zu werden vermag.

5. Die starke Persönlichkeit.

Lebendige, sich selber bestimmende Persönlichkeit ist so stets *sittliche Persönlichkeit* κατ' ἐξοχήν. Das Wesen ihrer absoluten Selbstbestimmung ist ursprüngliches und vollkommenes Ruhen im Urtrieb des Instinkts, ist im eigentlichen Sinne und durchaus *genial*.

Alle Kräfte ihres Ursprungs sind auch die Kräfte ihrer Entwicklung und ihrer Vollendung, und darum ist die vollkommene, sittliche Persönlichkeit durchaus stark, souverän, schöpferisch und heroisch: sie ist mit einem Wort, wie es ja genau im Entwicklungsplan der fortschreitenden Individuationen liegen mußte, schlechthin absolut, durchaus und nichts anderes mehr, als unvergleichliche und unwiederholbare Person. Und solche Personalität ist unmittelbarste Aufgabe der Wirklichkeit. Mensch sein heißt, Persönlichkeit anstreben und Person sein im vollen Umfang der Wortbedeutung.

Mit allem Feuer seines Vortrags betont Jacobi wieder und wieder die grundsätzliche Bedeutung dieser seiner Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit für den ganzen Zusammenhang seiner Philosophie. „Mir ist Personalität α und ω", schreibt er an Lavater[168]; und: „Wer Persönlichkeit in meinem Sinne nicht gelten

[168] Briefwechsel, Bd. I, S. 436.

läßt, der kann auch meine Philosophie nicht gelten lassen, ich bin kein Mann für ihn, meine Lehre ist keine Lehre für ihn".[169]

Persönlichkeit ist alles. Unmittelbar und genial anschauende Erfassung der Wirklichkeitswerte ist die eigentlich letzte Aufgabe des vollkommenen Daseins. Der Vernunftstandpunkt scheint fürs erste die Erreichbarkeit dieser vollkommenen Individuation zu gewährleisten. Das sinnlich dumpfe Ich-Gefühl hat sich zum erkennenden Selbstbewußtsein erweitert; die antinomistische Beschränkung der Individuation durch die begriffliche Verallgemeinerungstendenz des Verstandes ist in der anschauenden Vernunft überwunden. Es ist die spezifische Wirkungsweise des Vernunftvermögens, das Individuum zur tatsächlichen Unvergleichbarkeit emporzuheben. Kein allgemeines Schema, kein nivellierendes Gesetz durchkreuzt mehr die Absicht der vollendeten Individuation.

Aber gerade in ihrer endgültigen Erfüllung bereitet sich diese Absicht gewissermaßen die letzte und zugleich die größte Schwierigkeit. Jacobis Philosophie des Lebens und der durchgehenden, lebendigen Individuation läuft Gefahr, in eine Philosophie des Individualismus und, letzten Endes, des absoluten Relativismus auszumünden. Beschränkt auf die Idee der sittlichen Individuation, erscheint somit als die Konsequenz der frei sich selbst bestimmenden, sittlichen Persönlichkeit die ausdrückliche Bestätigung einer persönlichen Verhaltungsweise nach Gutdünken, einer Moral der Willkür, der souverän entscheidenden, sittlichen Genialität.

Jacobi hat sich dieser Konsequenz keineswegs überall einwandfrei entzogen. Aber, je nach Umständen, war es auch gar nicht seine Meinung, sich ihr entziehen zu wollen.

Seine Haltung in dieser Frage ist vielmehr im höchsten Grad bezeichnend für die durchaus eigentümliche Stellung, die Jacobi in seiner Zeit einnimmt. Eine durchgeführte Betrachtung der Art und Weise, wie Jacobi sich im Lauf seines Lebens mit dem Problem des genialen Individualismus auseinandergesetzt hat, könnte nahezu als eine monographische Darstellung seiner Philosophie im Kleinen gelten.

Mit seiner ursprünglichen Hinneigung zu den betonten Werten der Personalität und mit seiner Abneigung gegen jede schematisierende, Gesetze gebende und dogmatisierende Theorie fühlt sich Jacobi in innigster Übereinstimmung mit Hamann und mit der Mystik überhaupt, der zu allen Zeiten die Stimmung einer der Erkenntnis gegenüber skeptischen, genialen Lebensunmittelbarkeit nahegelegen hat.

[169] S. W., Bd. IV, 1. Vorrede S. XXIII.

Durch Jacobis Persönlichkeitsphilosophie hindurch klingt unaufhörlich die Mahnung des Angelus Silesius:

> Mensch, werde wesentlich; denn wenn die Welt vergeht,
> So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.

Gleichzeitig entwickelte sich aber auch das Denken Jacobis im lebhaften Austausch mit den grundlegenden Gedanken des kritischen Idealismus. Jacobi war stets beflissen, alle Teile seiner Lehre, so gut es nur irgend gehen mochte, der Denkungsart dieser ihm zuletzt doch am meisten wesensverwandt erscheinenden Philosophie anzupassen und womöglich unterzulegen. Daher gewann Jacobi jenen vielfältigen Zusammenhang mit den meisten seiner philosophischen Zeitgenossen. Ganz besonders aber gewann er auf diese Weise und gerade mit demjenigen Teil seiner Lehre, der seine Persönlichkeitsphilosophie ausmacht, jene bedeutsame Stellung, die ihn zum Lehrer und eigentlichen Vorläufer der Romantik gemacht hat. Die grundsätzliche Bedeutung seiner Gedanken für diese Epoche deutscher Geisteskultur scheint wohl noch nicht genügend gewürdigt zu sein. Vielleicht den größten Vorrat an begrifflicher Scheidemünze, womit die Romantiker ihre mit so großer Kühnheit ausgestellten philosophischen Wechsel einzulösen versuchten, haben die philosophischen Formulierungen Jacobis liefern müssen.

Es ist leicht erklärlich, daß Jacobi in seinen jüngeren Jahren, als der Genierausch im Freundschaftsbund mit Goethe kaum erst ausgebraust war, am rücksichtslosesten geneigt war, diese Geniemoral, die in der Konsequenz seiner Grundanschauungen zu liegen schien, nur so kurzhin auf sich selber gestellt, zu behaupten und zu verfechten. Es ist der Verfasser von Allwill und von Woldemar, der mit solchen Behauptungen sowohl der rationalistischen Aufklärungsmoral, wie auch dem Kantischen Rigorismus nur erst einmal mit kühnem und entschiedenem Widerspruch gegenübertreten will, mehr zum Trotz gemeint, als zum kritischen Abwägen. In den beiden Romanen finden sich denn auch vorzüglich jene kraftgenialischen Aussprüche, die herhalten müßten, wenn man aus

Jacobis Persönlichkeitsphilosophie jenen bedenklichen, ethischen Individualismus herleiten wollte, der ihm nicht eben selten zum Vorwurf gemacht worden ist.[170]

„Selbstbestimmung, Freyheit ist die Seele der Natur, und auch — die Erste Quelle aller Gesetze, Sitten und Gebräuche“[171]: Von diesem Grundsatz aus beurteilt sich ebensosehr jede Äußerung der sittlichen Persönlichkeit, jede Handlung im Leben, jede Tat in der Geschichte, wie sich von ihm aus der Wert der Form bestimmt, unter der jene Handlungen stattfinden. Sei diese Form nun das Moralgesetz, der Brauch, oder die moralische Revolution.

Oberster Richter in allen Fragen der praktischen Philosophie ist die geniale Persönlichkeit. Das Sittengesetz ist im besten Fall ihr Werk, niemals aber ihre Aufgabe, eine prinzipiell übergeordnete Norm, im Sinne Kants. Jacobis Polemik gegen Kants Ethik fließt, von hier aus gesehen, wie es scheint aus einer vollkommenen Umkehrung des Standpunkts. Nicht die Norm offenbart, in dem Maß ihres erzieherischen Einflusses auf den sittlichen Charakter, die sittliche Größe des Menschen, sondern das sittliche Genie offenbart, wirkt und erzeugt die Norm. Und sie gilt nur, solange ein neues Genie ausbleibt, das in neuer Auswirkung vielleicht eine noch höhere und vollkommenere Offenbarung der Vernunft gewährleistet. Vielleicht, — wie alles Geniale unberechenbar ist. Weder Leugnen noch Prophezeien hat hier einen Sinn. Ist aber die nur durch sich selber bestimmte Persönlichkeit nicht wenigstens in den Grenzen ihres eigenen Wirkens gebunden an die Einmaligkeit der geoffenbarten Form des Sittlichen? Wird ihr nicht wenigstens auf diesem Wege schließlich ihre eigene „Schöpfung“ zur Regel, zur verbindlichen, autonomen Gesetzgebung? Oder überspringt die Genialität der sittlichen Persönlichkeit sogar ihre selbstgeschaffene Form? — Und bis an diese äußerste Grenze reicht die Antwort Jacobis: „Allerdings verändert der vortreffliche Mann — nicht eben seine Grundsätze, sondern wohl nur sein Verhalten nach diesen Grundsätzen, wie es Zeit und Umstände von ihm fordern; allerdings schreibt er seine Pflichten, nach eigenem Gutfinden, sich selber vor, und muß oft, indem er immer nur dasselbe will, im äußerlichen von sich selbst verschieden scheinen; allerdings hat er alles gethan, was er soll, wenn er nur beständig, einig mit sich selbst, sich selbst gefallen kann.“[172]

[170] Einer der Ersten, der diesen Vorwurf erhoben hat, war merkwürdigerweise Hegel, der die Gefahr der Jacobischen „genialen Sittlichkeit“ tadelt, obschon er gleichzeitig Jacobis Verdienst gegenüber Kants formaler Ethik die Inhaltlichkeit der sittlichen Werte betont zu haben, besonders hervorhebt. Vgl. Heidelberger Jahrbücher, Jahrg. 1812, S. 22 f.

[171] Woldemar, Bd. V, S. 426.

Man kann der Vorsicht des „nicht eben“ und „wohl nur“ jede gebührende Beachtung schenken, und wird sich dennoch nicht des Eindrucks erwehren können, als sei in diesen Sätzen geradezu das Alarmzeichen zu den Proklamationen der wildesten unter den souveränen Romantikern gegeben. Weder geistige noch bürgerliche Bevormundung duldet die Majestät der Person, und wo darum Jacobi Anlaß hat, das Gebiet der Politik und des Rechts zu streifen, läßt die Deutlichkeit seiner Stellungnahme nichts zu wünschen übrig. Nicht uninteressant in diesem Zusammenhang ist sein gelegentlicher Angriff auf Wieland. Wieland hatte im deutschen Merkur bekanntlich jenen Aufsatz veröffentlicht[173], der, wie es sich versteht, mit dem abgebrauchten Argumentenvorrat der Aufklärung die ethische Berechtigung der absolutistischen Staatsordnung wohlweise demonstrierte, dabei aber merkwürdig nahe an Hegelschen Gedanken vorbei streifte, wenn er zum Beispiel ausführte: „Alle und jede Rechte sind auf gleiche Weise in dem höheren Rechte der Natur der Dinge und der Notwendigkeit gegründet“, und wenn er zu beweisen suchte, „daß alles recht sey, was wirklich geschehe, und daß nichts unrecht sey, als was nicht geschehen könne“.[174] Jacobis außerordentlich scharfe Kritik dieser Ausführungen Wielands müßte mit Notwendigkeit auch Hegels Lehre vom Vernünftigen alles Wirklichen mittreffen; und es ist an dieser Stelle aufs neue ein Einblick in das sonderbare Verhältnis möglich, in dem Jacobi durchgehends zum kritischen Idealismus sich befindet: eine tiefe Verwandtschaft, selbst in den Grundprinzipien, findet ihre Schranken und geht in Feindseligkeit über, wo der theoretische Geist sich der Tatsachen des Wirklichen unmittelbar bemächtigen will und wo somit der Grundsatz der Superiorität der Individuation über die Abstraktion durchbrochen wird. Gegen

[172] Woldemar, S. W., Bd. V, S. 86 f.

[173] „Über das göttliche Recht der Obrigkeit“. Deutscher Merkur 1777; vgl. den I. Teil dieses Buches, S. 7.

[174] Deutscher Merkur, 1777, S. 123 ff., insbesondere S. 131 f.

Wieland mußte Jacobi leichten Sieg behalten; seine Polemik gegen diesen schließt mit den bezeichnenden Worten: „Unverletzliches Eigenthum der Person, und freier Genuß des Seinigen! — Welcher Elende darf einem Manne von Verstande hiefür Ersatz bieten? Krümmen wird er sich vor Ekel vor dem Gecken, und böte ihm dieser in seinen Händen alle Schätze von Golkonda!“[175]

Es versteht sich, daß Jacobi in der Entschiedenheit seines Standpunktes nicht schwankend wird, bei der Erwägung, daß die Durchbrechung des Herkommens in Sitte und Satzung durch das sittliche Genie unter Umständen nicht von statten gehen kann, ohne Gewalt. Ja, am Ende nicht einmal ohne eine gewisse, vorübergehende Störung der geraden Linie, in der der sittliche Aufstieg sich vollziehen soll. Konflikte sind im Gebiet des Sittlichen bis zu einem gewissen Grade nicht ausgeschlossen. Es ist Jacobis zugestandene Meinung, „daß sich eine Folge von heroischen Handlungen, ein Heldenleben, ohne alle Gewaltthätigkeit schwerlich denken lasse“; und die Frage ist nur, „ob darum dem Heroismus schlechterdings soll der Stab gebrochen werden“.[176]

Die Frage muß verneint werden. Denn das Ärgernis der Unmündigen, die am Herkommen hängen, wiegt geringer, als der sittliche Kulturfortschritt der Menschheit; und wo diesem die Sitte feindlich wird, da wirkt sie statt des Guten Böses. Das Hergebrachte, sagt Jacobi mit Tertullian, hat unsern Herrn ans Kreuz geschlagen. Aber neben dem Kirchenvater ist ihm, sofern er sich nach Bestätigungen seiner Ansicht umsehen zu müssen glaubt, die Autorität des englischen Aufklärungsphilosophen Edmund Burke nicht weniger willkommen als die Machiavellis: große und weise Männer haben zu allen Zeiten behauptet, „daß es Fälle gäbe, wo die heiligen Bildnisse der Gerechtigkeit und Milde auf einen Augenblick verhüllt werden müßten. Die Moral selbst unterwürfe sich alsdann einer vorübergehenden Hemmung ihrer Gesetze, damit ihre Prinzipien erhalten würden.“[177]

Was sich aus einer solchen Denkungsart Gutes und Schlimmes folgern läßt, liegt auf der Hand. Und es möchte zunächst so scheinen, als ob das Schlimme überwöge. Denn diese Geniemoral legt

[175] S. W., Bd. VI, S. 463 f. — [176] Woldemar, S. W., Bd. V, S. 425 f.
[177] S. W., Bd. V, S. 109 f.

alle Schranken nieder zugunsten einer Selbstbestimmung der Person, die ihren sittlichen Charakter von keinem Gesetz herleitet, das außerhalb ihrer eigenen Natur gelegen wäre. Damit verzichtet sie aber offenbar auf einen objektiven Maßstab der Beurteilung, auf eben jene allgemein gültige Verbindlichkeit, die Kant für das Sittengesetz in Anspruch genommen hat, und mit ihm jeder Denker, der ein kritisches, das heißt wissenschaftliches System der Ethik darzustellen unternimmt.

Dieser Verzicht liegt durchaus in der Konsequenz des Jacobischen Gedankengangs: ist sittliches Dasein und Handeln an ein ethisches Wissen gebunden, dann allerdings muß das Maß aller Dinge der Moral ein übergeordneter Begriff, ein Gesetz sein, dessen moralische Allgemeinverbindlichkeit sich nur vermöge des Freiheitswunders von der natürlichen Allgemeingültigkeit der Naturgesetze unterscheidet. Aber ein solcher Gesetzesbegriff ist immer nur das Höchste im Verstande. Der Standpunkt des Sittlichen bedeutet seine Überwindung durch die Vernunftanschauung. Die Sittlichkeit der freien und vernünftigen Person kann sich also nicht auf einen noch so hoch ins Absolute gesteigerten Begriff des Verstandes gründen. Noch mehr: das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung ist die Folge der verstiegenen Abstraktionen. Denn die formale Steigerung der Begriffe bedeutet jedesmal nur die Steigerung ihrer inhaltlichen Leere. Dazu ist aber die Fülle des vollkommenen Lebens der äußerste Widerspruch; und niemals kann das absolute Nichts die absolute Wirklichkeit bestimmen und regieren.

Bindet man demnach die Idee der Sittlichkeit, als eines objektiven Wertes, an die Bedingung einer höchsten objektiven Erkenntnis, die dann, nach der Natur der Sache, als ein objektives Gesetz hervortreten muß, so verschwindet allerdings diese Idee einer Sittlichkeit vollkommen und der Begriff der sittlichen Persönlichkeit wird mehr als problematisch; er löst sich in Widersprüchen auf.

Dies wäre genau das Schicksal einer verstandesmäßig aufgefaßten Geniemoral, eines ethischen Meinens, dem die Souveränität der moralischen Begriffsbildung ebensosehr zum Verderb gereichte, wie dem theoretischen Erkennen der willkürliche Mißbrauch und Verderb der Sprache.

Nun aber ist der Verstand, und damit alle Moral, niemals genial. Darum ist es gut, schon in den Worten sorgfältig zu unter-

scheiden. Das Wort Geniemoral ist ein bewußter, oder unbewußter Betrug der Sprache. Denn eine „geniale Moral" könnte immer und überall nur hinauslaufen auf eine Zucht- und Zügellosigkeit der Begriffe, und also am Ende auf Torheit und Aberwitz. Ganz anders verhält es sich demgegenüber mit der Idee der genialen Sittlichkeit. Der Begriff der Genialität, wie er sich im Lauf der Darstellung ganz von selber dem Begriff der Vernunftsittlichkeit angeschlossen hat, bedeutet die Ursprünglichkeit und vollkommene Unabhängigkeit der sittlichen Individualität in ihren Motiven von irgendwelcher objektiven Gegebenheit, die auf dem Wege des Lernens oder irgendeiner sonstigen, erkenntnismäßigen Mitteilung an das sittliche Bewußtsein herangetragen werden könnte. In diesem Sinne ist die sittliche Persönlichkeit ohne Lehrer und Belehrung, gänzlich auf sich selber gestellt und in allen ihren Äußerungen eine vollkommene, unvergleichliche und niemals in ähnlicher Bildung wiederkehrende Individualität. Jacobi ist es Ernst mit der Behauptung vom Werte der Individuation, bis zu den äußersten Konsequenzen.

Angesichts dieser Tendenz, den Prozeß der Individuation bis in die Idee des Sittlichen selber hineinzutragen, erhebt sich die entscheidende Frage nach der objektiven Bedeutung dieser Idee. Eine Idee von bloß persönlich-subjektiver, also willkürlicher Bedeutung, ist ein Widerspruch in sich selber. Wenn mit ihrem Begriff ein Sinn verbunden werden soll, so muß sich auch diese Idee am Ende doch in irgendeiner Weise auf ein Maß, auf eine objektive Norm beziehen, von der sie einen objektiven Gehalt empfängt und die ihr die Macht verleiht, der Verhaltungsweise sittlich-vernünftiger Personen im Einzelfall Regel und Richtung zu geben.

Wo läßt sich ein solches Maß finden, nachdem ausgemacht ist, daß ein formales Gesetz dieses Maß nicht sein kann? Um auf diese Frage die Antwort zu finden ist es notwendig, sich darauf zu besinnen, daß die Grundlage aller Individuation sowohl, wie alles praktischen Wirkens, das wirkliche Dasein, das Leben selber ist. Alle Dinge und alle Personen sind im Leben; und so ist auch zunächst und in bedingtem Sinne das Leben notwendig das Maß aller Dinge. Freilich, das Leben als bloße, vollkommene Wirklichkeit, als bloßes lebendiges Geschehen und als unendlicher, unterschiedsloser Ablauf, kann so wenig das Maß eines vernünftigen

Einzelentschlusses und einer sittlichen Einzeltat werden, wie ein abstrakter Gesetzesbegriff das Maß des wirklichen und lebendigen Lebens. Dieser stammt aus dem Erkennen und Wissen und stellt sich, ingestalt der letzten und höchsten Leistung dieser menschlichen Vermögensart, dar als die reine Form der Beurteilung, die auf Grund der Beziehung zwischen Norm und Einzelfall stattfinden kann. Die bloße Tatsache der unendlichen Lebensfülle aber kann andererseits als die höchste Leistung immer nur den ganzen Umfang des Wirklichen selber aufweisen; und insofern sich in ihm jedes größte und jedes kleinste Geschehen abspielen muß, stellt es sich dar als der reine Inhalt, auf den sich alle Beurteilungen in den Wertverhältnissen zwischen Norm und Einzelfall beziehen müssen.

Das höchste Maß des sittlichen Verhaltens kann weder ohne Inhalt noch ohne Form sein. Es muß Form und Inhalt, Wissen und Leben in sich vereinigen, wie die sittlichen Individuen selber, für die es das Maß ist: das höchste Maß ist also nicht ein totes Gesetz und nicht ein blindes Fatum, sondern notwendig ein lebendiges Bewußtsein, eine höchste sittliche Person. Ein Mensch kann diese Person nicht sein. Denn die endlichen Individuationen sind, ohne ein Merkmal prinzipiellen Wertunterschieds, alle gleichermaßen ursprünglich, frei und in ihren Wirkungen beschränkt durch die unendliche Vielzahl ihrer Nebenindividuen. Gesetzt, ein Mensch vermöchte die Bedingung zu erfüllen, in vollkommener Erkenntnis den höchsten formalen Ausdruck für die Möglichkeiten der sittlichen Wertbeziehungen zu finden, so bliebe ihm doch versagt, der anderen Bedingung je gerecht zu werden, die an die Fähigkeit, als sittlicher Gesetzgeber aufzutreten, geknüpft ist: gleichzeitig den ganzen Umfang des Wirklichen auszufüllen und mit der Summe seiner Wirkungen das ganze, lebendige Dasein selber darzustellen.

Das Maß der Dinge ist darum zwar nicht der Mensch; aber notwendig doch eine Person. Und zwar die Person, die das absolute Leben selber auf irgendeine Weise mit dem absoluten Selbstbewußtsein in sich vereinigt. Eine höchste, absolute Persönlichkeit, vollkommen unvorstellbar und unbegreiflich für jedes menschliche Ermessen; aber darum nicht weniger unentbehrlich, unleugbar und unentrinnbar vor Augen gestellt jedem menschlichen Versuch, das Leben sinnvoll auf irgendwelche Werte zu beziehen. Eine solche absolute Person nennen wir Gott.

6. Die Persönlichkeit Gottes.

„Das vernünftige Wesen ist von dem unvernünftigen durch einen höheren Grad des Bewußtseyns, folglich des Lebens, unterschieden, und dieser Grad muß in demselbigen Verhältniß steigen, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden. — Gott unterscheidet sich von allen Dingen auf das vollkommenste und muß die höchste Persönlichkeit, und allein eine ganz reine Vernunft besitzen.“[178]

In diesen Worten begründet und erschöpft sich zugleich Jacobis ganze Theologie. Die nächstliegende Frage: wie sich eine, den ganzen Umfang der lebendigen Wirklichkeit und des Bewußtseins umspannende, persönliche Intelligenz neben der dinghaften und lebendigen Vielheit der endlichen Personen denken lassen solle, begegnet dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens, welches das Urgeheimnis alles Daseins in sich birgt. Dieser Hinweis verstärkt sich durch die Gegenfrage, wie eine höchste Intelligenz ohne das Merkmal der höchsten Personalität gedacht werden solle; denn der Annahme einer solchen höchsten Intelligenz könne sich zuletzt doch keine Philosophie ganz entziehen. Jacobi, der von dem Gedanken ausgeht, daß „alle wahrhaft wirklichen Dinge Individua oder einzelne Dinge sind“[179], verirrt sich in der Steigerung dieses Gedankens auf eine merkwürdige Weise in die Denkungsart des scholastischen Realismus, indem er nun zu folgern fortfährt: daß Gott, als ens perfectissimum, notwendig auch ens realissimum sein müsse.

Hier ist in der Tat die schwächste Stelle der Philosophie Jacobis. Alle Angriffe, die seinem System mit Erfolg zu Leibe gegangen sind, haben hier ihren Ausgang genommen. Denn hier offenbart sich plötzlich ein Stück Spinoza mitten in dieser spinozafeindlichen Lehre. Mehr als das; hier zeigt sich der ungelöste und im Zusammenhang dieses Systems wohl auch unlösbare Rest eines durchaus vorkritischen, rein verstandesmäßigen Begriffsrealismus. Ein Rest, der in dieser Vernunft- und Wirklichkeitsphilosophie wie der fremde Zeuge einer vergangenen Epoche des Denkens unvermittelt und unverbunden stehen geblieben ist. Es ist dasjenige Element in seiner Philosophie, das Jacobi gezwungen hat, angesichts der Fortentwicklung des nachkantischen Idealismus, trotz so vielen und entscheidender Berührungspunkte mit dieser Philosophie und den bedeutendsten unter ihren Vertretern, abseits zu treten und auf einem verlorenen Posten auszuhalten; ihn, der von Anfang an und aus großen Verdiensten um den Fortschritt des Gedankens in seiner Zeit mit an erster Stelle berufen schien, die Einsichten einer grundsätzlich anderen und neuen Art der Wirklichkeitsbeurteilung dem absterbenden Zeitalter der Aufklärungsphilosophie gegenüber zu behaupten und ihr zur breiten Wirkung zu verhelfen. Es wäre nun denkbar, daß dies einsame Rudiment einer im Grunde so ganz anders gearteten Gedankenwelt sich auf eine Stelle im System festlegen ließe, so daß man es, nachdem man es einmal als Fremdkörper begriffen hat, reinlich umgehen und auf sich beruhen lassen könnte. Dem ist aber nicht so. Vielmehr durchdringt dieser eine Fehler in der Berechnung den ganzen Plan und Aufbau des philosophischen Systems, in dem alle Denkmotive so eng miteinander verflochten sind und durch die gemeinsame Bezogenheit auf einen zentralen Gesichtspunkt in einer bestimmten Art von gegenseitiger Abhängigkeit angeordnet erscheinen. Soll daher in die möglichst durchsichtige Darstellung der trotz alledem einheitlich erlebten Weltanschauung dieser Philosophie nicht eine unauflösliche Verwirrung getragen werden, so ist es notwendig, wie bisher, so auch im folgenden nach Möglichkeit von dieser gedanklichen Gegenströmung abzusehen, und das Versäumte dort nachzuholen, wo zu der Philosophie Jacobis in ihrer Gesamtheit kritisch Stellung genommen werden soll.

In den Briefen über die Lehre des Spinoza sagt Jacobi: „Die Frage war, ob die Ursache der Welt, das ist, das höchste Wesen, blos eine ewige, unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder, oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meynung: diese erste Ursache sey eine Intelligenz“.[180] „Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit“ aber „hatte ich keinen Begriff.“ Und da nach allgemeinem Sprachgebrauch der Name Gottes doch in der Tat

[178] S. W., Bd. II, S. 264. — [179] Vgl. S. W., Bd. II, S. 261.

[180] S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 76.

Jacobi beruft sich dazu auf Kant, Kritik der pr. V., S. 225 u. 226, Kritik der r. V., 2. Aufl., S. 631.

etwas anderes bezeichnen soll, als solch eine mechanische Springfeder, so wünscht Jacobi in diesem Punkte eine ehrlichere, philosophische Sprache. „Nach meiner Einsicht", erklärt er, „ist es nicht gut, den Namen Gottes auch einem nicht lebendigen oder nicht persönlichen Gotte, der nur ist, der da ist, ohne sich selbst sagen zu können, ICH bin der ICH bin, einem ärmeren Wesen, als das ärmste unter den Lebendigen, beyzulegen."[181] Denn in Wahrheit verhält es sich so, daß ohne das Dasein eines persönlichen Gottes, der „durch Verstand und Willen die Ursache der Natur" ist, der ganze Prozeß der Individuation undenkbar wäre. Dieser Prozeß nimmt seinen Ausgang von der Individuation des Instinktes, und dieser wieder bedeutet nichts anderes, als die Offenbarung eines persönlichen Willens, der sich in Gefühl, Ahnung und Glauben dem fortschreitenden Bewußtsein der Individuen mitteilt. Der Instinkt hat Personalität nicht nur zum Gegenstande, sondern er geht aus von Personalität. So allein begreift sich auch die Tatsache „eines unstreitig vorhandenen, kategorischen Imperativs der Sittlichkeit, seines Vermögens und Unvermögens"[182]: er ist zwischen die Gesetzesmoral des Verstandes und die freie, geniale Sittlichkeit der Vernunft gestellt als der ethische Ausdruck jener höheren Ahnung, deren der Verstand vermöge der emporziehenden Kraft des Instinktes eben noch fähig ist; und die dazu berufen erscheint, den Individualismus der Meinung hinüberzuleiten zu dem Individualismus der sich selbst bestimmenden, sittlichen Überzeugung. Im Begriff des „autonomen Sittengesetzes" kommt dieser Übergangscharakter der verstandesmäßig geahnten, sittlichen Autonomie oder Genialität unmittelbar zum sprachlichen Ausdruck. Gleichzeitig erweist sich aber von hier aus auch die Befürchtung als hinfällig, daß die so begründete sittliche Autonomie in irgendeine Art von Willkür ausarten könnte. Das Maß aller persönlichen Eigenüberzeugungen ist in der allervollkommensten Persönlichkeit Gottes und die Äußerung ihres heiligen Willens in der Offenbarung des Gewissens deutlich vor uns aufgestellt. Eine Genialität, die aus dem göttlichen Urgrund selber entspringt, kann nicht auf Abwege geraten. Gerade insofern wir

[181] S. W., Bd. II, S. 476, Anm.

[182] S. W., Bd. I, Vorrede S. XV, Anm.

also frei von Vorurteil, Befangenheit und Hemmung unserer vernünftigen Entschließungen als autonome Persönlichkeiten, unserer eingeborenen Überzeugung treu, wollen und wirken, sind wir die rechten Gotteskinder und in den Schoß des vollkommenen Lebens aufgenommen. „Die Ichheit endlicher Wesen ist nur ein gebrochener Strahl des . . . allein Lebendigen."[183] Völlig lebendig sein, heißt völlig fromm, heißt am Ende heilig sein, wie Gott, der das Leben in seiner Fülle ist. Die Philosophie der Persönlichkeit mündet aus in eine Anweisung zum seligen Leben; die bis auf diese Höhe der Betrachtung erhobenen Gedanken gehen über in Gebet und in einen Hymnus auf die Schönheit und die Gewalt des Daseins. „Jacobi hat einen Enthusiasmus des Lebens", hat Fichte einmal an Reinhold geschrieben.[184] Dieses Urteil, dem die unausgesprochene Sympathie des verwandten Standpunkts leicht anzumerken ist, trifft mindestens die Grundstimmung der Jacobischen Gedankenwelt genau; besser jedenfalls, wie das herkömmliche Urteil, das auf Grund dieses Stimmungsgehalts mit einigermaßen schiefer Charakteristik von der religiösen Sentimentalität des Jacobischen Standpunkts spricht. Denn gerade eigentlich gegen diese Deutung seiner Persönlichkeitsphilosophie wendet sich der Kern aller der Folgerungen, die Jacobi aus den nun endgültig klargestellten Grundanschauungen seiner Philosophie zieht. Ein religiös sentimentaler Überschwang, ein mystisches Sichversenken in die Allgegenwart Gottes im Dasein und ein panegyrisches Zerfließenlassen aller bisher doch leidlich streng und nicht ohne Kritik entwickelten Gedankenreihen in dem zwar tiefen, aber unbestimmten Allgefühl des Lebens und der Gottesgemeinschaft käme vielleicht an solchen Höhepunkten der Betrachtung einem unterrichteten Leser der Jacobischen Schriften nicht überraschend. Denn zu jeder Zeit hat Jacobi der Neigung seiner Natur und dem starken Einfluß seiner, der Mystik zugeneigten, Lehrmeister Haman und Hemsterhuis nachzugeben und den Zoll zu entrichten, gerne die Gelegenheit ergriffen. Aber gerade in diesem entscheidenden Punkte, wo die philosophische Erfassung des individuellen Lebens als eines besonderen, ja als des höchsten Wertes dazu verlocken konnte, aus der aufdämmernden, neuen Erkenntnis

[183] Jacobi an Lavater. Briefwechsel, Bd. I, S. 436.

[184] K. S. Reinholds Leben u. literar. Wirken, S. 196 f.

voreilig die alte Konsequenz der Mystik zu ziehen, ist Jacobi, unbeirrt von den im Grunde doch individualitätsfeindlichen Tendenzen der mystischen Betrachtungsweise, andere Wege gegangen und mit unverminderter Besonnenheit und Kritik, wenn schon immer unter dem unheilvollen Fluche einer zwiespältigen und in ihren Wurzeln unversöhnlichen Grundvoraussetzung, zu einer Philosophie der individuellen Wertung, nämlich zu einer Philosophie der Geschichte, wenigstens in ihren problematischen Anfängen, fortgeschritten. Einem in mystischen Neigungen gefangen gebliebenen oder auf religiöse Sentimentalität gestimmten Geiste wäre dieser Übergang zum geschichtsphilosophischen Interesse wohl kaum möglich gewesen. Für die Gesamtbeurteilung Jacobis und seiner Philosophie scheint mir aber gerade dieser Teil seiner philosophischen Ansätze und versuchten Ausführungen von grundsätzlicher, wenn auch nicht genügend beachteter Bedeutung.

7. Das Heroentum.

Moralität und Sittlichkeit sind gegründet auf die Urtatsache der Individuation: ohne Persönlichkeit kein moralisches Erkennen und kein sittliches Handeln. Aber ohne die Voraussetzung einer durchgängigen Individuation alles Daseins und alles Geschehens auch keine Möglichkeit einer zusammenhängenden, wissenschaftlichen Wertung des Individuellen, keine Möglichkeit der Geschichte.

Es ist demnach einleuchtend, wie eng verschwistert, in der Vorstellungsart Jacobis, Ethik und Geschichte miteinander aus einem Schoß hervorgehen, nämlich aus der geheimnisvollen Urfunktion des Lebens selber: „Alle Moral — war sie doch von jeher bloß philosophische Geschichte". Der Eingang in die Geschichtsphilosophie ist darum mit Notwendigkeit moralisch. Jacobis geschichtsphilosophische Anfänge haben sich noch nicht von dem Mutterboden der Sittenlehre losgelöst, in dem die Geschichte, charakteristischerweise, für dies ganze Zeitalter der Befreiung vom „Naturrecht", von Pufendorf und Lessing bis zu Kant und Fichte allgemein als wurzelnd angesehen zu werden pflegte. Es ist erforderlich, zu dem Punkt zurückzukehren, wo in der Darstellung sich die Frage nach dem ordnenden Maß für die freien Entschließungen der genialsittlichen Persönlichkeit erhob. Als dieses Maß fand sich die göttliche Persönlichkeit. Doch erwies es sich, daß die Person der Gottheit zwar von der Vernunft unerläßlich gefordert und, wie man zugeben mag, auch wohl vom Verstande als notwendig begriffen war; daß aber über ihre fernere Natur und über die Summe ihres Wesens nichts weiter auszumachen übrig blieb. Alles, was von ihr in die Erscheinung und also in unser menschliches Fassungsvermögen einzufließen vermag, erleben wir als ihre Offenbarungen eben in den elementaren Wirkungen des Instinktes, im Gefühl, in der überbegrifflichen Ahnung des Verstandes und im religiösen Vernunftglauben. Uns bleibt also, ins sinnliche Dasein gebunden, nichts übrig, als diesen Offenbarungen der Gottheit nachzugehen und sie in ihrer höchstmöglichen Vollkommenheit aufzusuchen, anzuschauen und zu erkennen, wie die Form ihrer Äußerung sich in jedem Falle wechselnd zu dem Wirklichkeitsinhalt der einzelnen sittlichen Erscheinung verhält.

Und dem aufmerksamen Zuschauer wird es nicht lange verborgen bleiben, wie sich dies Verhältnis der Form zum Inhalt des Sittlichen von selber in einen gewissen Rhythmus der Entwicklung einfügt, der seinerseits wieder unter geschichtsphilosophische Gesichtspunkte gerückt, als notwendig oder als nach einer gewissen Regel verlaufend, begriffen werden kann. Das Schema davon ist einfach: eine menschliche Persönlichkeit von hochentwickelter, sittlicher Energie wird in ihren Leistungen von den übrigen Individuen, obwohl an sich selbst nichts anderes, als „sittliche Natur", vollkommen frei sich bestimmende Genialität, aufgefaßt und begriffen als gesetzgeberisch und auch in der zufälligen Form ihrer Äußerung etwa, als allgemein verbindlich. Die genialsittliche Tat wird erläutert durch die begrifflich erfaßbaren Faktoren ihres Zustandekommens; und so viele solcher Faktoren sich in ihr vorfinden, so viele Vorschriften von allgemeingültigen Charakter werden daraus für die Moralbedürftigen abgeleitet. Der diese Zergliederung und Paragraphierung der lebendigen Vernunfttat besorgt, ist natürlich der Verstand. Moral, Sitte und Brauch haben in seiner begrifflich objektivierenden und fixierenden Art ihren Ursprung: alle Moralgesetze sind erstarrte Taten des sittlichen Genies.

Der erzieherische Wert dieser Moral leuchtet ein. Es ist der Wert der Vorbilder, der sich in der Schule ebenso bewährt, wie im Leben. Aber der Wert wird Gefahr, der erzieherische Nutzen verkehrt sich in Schaden für den Fortschritt der sittlichen Individuation, wenn an dem Bollwerk irgendeiner Moral die reif und ebenbürtig

gewordene Freiheit der sittlichen Persönlichkeit sich bescheiden und still stehen soll. Es gibt einen Punkt in der Fortentwicklung des Menschengeschlechts, wo jede Sitte einmal zur Unsitte, jeder geheiligte Brauch unheilig, jede Moral moralwidrig, oder vielmehr zum Feind der Sittlichkeit wird. Es gibt einen Punkt, wo das „Recht der Natur" gegen die „Satzung des geschriebenen Buchstabens" seine alten Majestätsrechte zurückfordert: denn niemals erschöpft sich das schöpferische Leben in einem Begriff.

Wenn dann die Schranke der überlieferten Moral, gestützt durch die Menge und Mehrzahl der Unmündigen, dem siegreichen Fortschritt eines neuen sittlichen Genies Widerstand entgegenzusetzen entschlossen bleibt, anstatt sich in mehr oder weniger beschleunigter Umbildung dem höheren Leben anzupassen, das allein recht hat, dann ist die gewaltsame Empörung der sittlichen Persönlichkeit, der revolutionäre Umsturz der Überlieferung durch das sittliche Genie, unaufhaltsam. Dann treten in der Geschichte der Menschheitskultur die großen Tafelzerbrecher auf, die immer zuerst als die großen Verbrecher verflucht und ans Kreuz geschlagen worden sind. Die Geschichte des Fortschritts der sittlichen Individuation ist die Geschichte aller jener Genies, jener starken Persönlichkeiten, jener Heroen der Menschheit, die durch die Macht und die Entschiedenheit ihrer Wirkung das allgemeine Moralbewußtsein ihrer Zeit durchbrachen und durch weite Zeiträume ein neues sittliches Ideal der Menschheit vorausgestellt haben.

„Was würde aus der Menschheit, wenn nicht von Zeit zu Zeit Heldengeister aufträten, um ihr einen neuen Schwung zu geben, ihr aufzuhelfen, sie zu erfrischen? Gerade durch diese Heroen wird das Leben der Sittlichkeit immer wieder neu geboren. — Ohne sie würde die Menschheit stinkend."[185] „Wir brauchen Heroen der Humanität, und sie werden erscheinen, wie sie noch jedesmal, wenn es die höchste Noth forderte, erschienen sind. Nach dem Wie und Wann unterlasse man zu forschen"[186]: denn sie erscheinen als Genies, unerforschlich in ihrem Werden und unbegreiflich in der Einzigkeit ihrer Wirkungen. „Wenn es . . . keine Heroen gegeben hätte . . . wir kröchen wirklich schon auf allen Vieren."[187] Bis zu solch derber

[185] Woldemar, S. W., Bd. V, S. 425 f. — [186] S. W., Bd. VI, S. 58.
[187] Jacobi an Forster, 25. XI. 1783. Vgl. S. W., Bd. III, S. 487.

Entschiedenheit vermag sich bei Jacobi der Ausdruck seiner Überzeugung zu steigern, daß von der einzigartigen Persönlichkeit alles, von den bloß vergleichsweisen, den eigentlich begrifflichen Individuen aber nichts zum Fortschritt der sittlichen Individuation unter den Menschen geleistet worden ist. Die Heroen sind die eigentlichen Propheten des göttlichen Weltwillens; und sie sind in diesem Sinne zugleich seine höchsten und allgemeinwertigsten, wie auch seine individuiertesten Offenbarungen. So muß es sich mit Notwendigkeit verhalten; denn der vorwärtsstrebenden Individuation kann nur das Individuelle vorbildlich sein, niemals das Begriffliche und Allgemeine.

Mag diese Behauptung Jacobis vom Wert des Besonderen, die den Anfang und das Ende seiner Philosophie ausmacht, in allen Einzelheiten ihrer Ausführungen sich nur wenig unterscheiden von den Argumenten der Vernunft- und Verstandes-Aufklärung, die zu dieser Zeit ganz allgemein die Köpfe beherrschte, mag sie immerhin aus den größten Widersprüchen in den Denkvoraussetzungen hervorgegangen sein, und mag sie zu noch so widerspruchsvollen Folgerungen, bei dem zwiespältigen Interesse seines Denkens, geführt haben; bestreiten läßt sich nicht, daß Jacobi mit ihr zur wesentlichen Vorbereitung einer Einsicht in das Wesen historischer Werte beigetragen hat, die für die ernsthafte Begründung einer geschichtsphilosophischen Methode unerläßlich war.

8. Die Philosophie der Geschichte.

Jede historische Betrachtungsweise zielt auf individuelle Wertung; alle Werte der Individuation konzentrieren sich in dem Universalwert der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit; und jeder Ausdruck einer Wertbeziehung zwischen sittlicher Idealpersönlichkeit und Gott, als der absoluten Wirklichkeitsnorm, stellt sich dar als höchster religiöser Glaube. So ist es verständlich, daß es für Jacobi von vornherein keinen anderen Eingang in die Geschichtsphilosophie gibt als den, der Sittlichkeit und Religion zu den unentbehrlichen Voraussetzungen alles historischen Weltbegreifens zählt. „Das erste, nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott."[188] Dieser Satz muß im Zusammenhang der

[188] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 242.

Jacobischen Philosophie endlich als ein Dogma hingenommen werden. Gott und die sittliche Tat, als seine Offenbarung im Menschenleben, sind der feste Rahmen, in den sich das Erfaßbare der Menschheitsgeschichte einfügt. Kein vorausgestelltes Gesetz der Vernunft, kein eingeborener Begriff von höheren und höchsten Entwicklungsarten leitet die Menschheit aus sich selber heraus, „naturmechanistisch" ihren letzten Wertbestimmungen entgegen, sondern „alle Geschichte geht in Unterricht und Gesetze vorwärts aus" . . . und „nicht von Vernunftgesetzen oder rührenden Ermahnungen; sondern von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienst und Befehl".[189] „Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gesinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte."[190] Nicht Selbstentfaltung, sondern Erziehung durch Autorität und Ehrfurcht ist die Grundlage der historischen Entwicklung: „Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht". — Die Grundlage ist dieser erziehende Gehorsam; aber nicht der Sinn.

Der Sinn der Geschichte ist die Erfassung des Prozesses der Individuation; vornehmlich von dort ab, wo der Prozeß in den Bereich der sittlichen Vernunft eingetreten ist, und damit die Entwicklung der Persönlichkeit im eigentlichen Sinn in Frage kommt. Notwendig muß sich diese Absicht in der Methode aussprechen, mittels deren die Geschichtsschreibung ihrer Aufgabe wissenschaftlich gerecht zu werden versucht. Da diese Methode auf die Entdeckung eines Gesetzes nicht ausgehen kann, so ist ihr von vornherein der Weg der Naturwissenschaften verschlossen, die es sich zur Aufgabe machen, eine Erscheinnng aus dem Begriff einer andern Erscheinung zu erklären. Der letzte Zweck jeder solchen Begriffswissenschaft ist die Aufdeckung der rationalen Elemente, aus denen sich die Erscheinung begreifen läßt. Der letzte Zweck des Forschers aber, der „Daseyn enthüllen" will, ist „was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache".[191] Damit scheidet sich die Methode der historischen Wissenschaften von der Methode aller Erklärungswissenschaften. Jeder Versuch einer materialistischen Ge-

[189] Ebenda, S. 241. — [190] Ebenda, S. 242.
[191] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 72.

schichtsschreibung ist ein Verkennen der Aufgabe an ihrem ersten Anfang. Der Irrtum ist alt, aber darum nicht weniger tief, trotz allem leicht durchschaubar und von Goethe auf einen guten Ausdruck gebracht worden: „Wir sollten, dünkt mich, immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntnis wir gelangen mögen, von einander unterscheiden, als wodurch sie einander gleichen".[192] Jacobi stimmte zu und führte den Gedanken weiter: „Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen; da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten. . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich zu den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet, als erleuchtet." Notwendig; denn durch das Erklären und Ähnlichmachen der Dinge verlieren sie von ihrem Inhalt und damit verwischt sich ihre Individualität. Auf Jacobis Standpunkt kann es sich in der Philosophie im Grunde und folgerichtig um gar nichts anderes handeln, als um Philosophie der Geschichte. Alles übrige ist mehr oder weniger Begriffsmathematik des Verstandes mit der einzigen Absicht der Erklärung von Zuständen, des Begreifens von Tatsachen und Tatsachenzusammenhängen; niemals aber mit der Absicht, eine Einsicht in die Bedeutung dieser Erscheinungen aufzutun oder sie in den lebendigen Zusammenhang einer Fortstreben und Entwicklung fordernden Wertbeziehung zu stellen. Diese Aufgabe, das Leben selber zu beurteilen, leistet allein eine Philosophie der Geschichte. „Kann lebendige Philosophie je etwas anderes, als Geschichte sein?"[193] frägt Jacobi von seinem Standpunkt aus nicht ohne Grund. Denn: „Wie die Gegenstände, so die Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so die Neigung und Leidenschaften; wie die

[192] Über „Kristallisation und Vegetation"; zuerst in Wielands Merkur 1789; in Goethes S. W. (Cotta, Jubil.-Ausg.), Bd. 39, S. 9 ff. — Bezeichnend für Goethes Art, sich über diesen Gegenstand zu äußern und für Jacobis rückhaltlose Beistimmung ist eine Anekdote, die Jacobi nicht ohne Befriedigung seinen Lesern aufbewahrt hat: „Ich erinnere mich", erzählt er, „daß ich in einer vermischten Gesellschaft einmal die Frage aufwerfen hörte: wie das menschliche Geschlecht wohl möchte fortgepflanzt worden seyn, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre? Goethe antwortete schnell: ohne Zweifel durch einen vernünftigen Diskurs". (Vgl. Goethe, „Vier Jahreszeiten", Nr. 55.) Jacobis S. W., Bd. II, S. 276.
[193] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 72; 234.

Neigung und Leidenschaften, so die Handlungen; wie die Handlungen, so die Grundsätze und die ganze Erkenntniß" — denn moralische Erkenntnis ist nichts anderes, als die Beurteilung der in sich selbst geordneten und ruhenden, praktisch-vernünftigen, aber mit Rücksicht auf die Erkenntnis, eben wesentlich irrationalen Natur.

Die Antwort auf jene Frage, die das Nein begründet, lautet bei ihm: „Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte".[194] Die gründliche Abkehr von allem, was Jacobi den Dogmatismus des Verstandes und was er, als die vollkommenste Ausprägung dieses Standpunkts, Spinozismus zu nennen liebte, trennt ihn in Wahrheit durch eine tiefe und entscheidende Kluft von dem Zeitalter des Rationalismus, dem er nach Geburt und mancherlei erheblichen Resten in seinen Denkvoraussetzungen verbunden scheint. Sie hat ihm zum mindesten die Fähigkeit jenes objektiven (und im Grunde echt wissenschaftlichen) Blicks gegeben, der im Wechsel der Zeitalter und ihrer Erkenntnis- und Willensleistungen nicht eine Kette wechselnder Irrtümer und Betrügereien glaubt sehen zu sollen, sondern in ihren Äußerungen die innere Notwendigkeit erkennt und begreift, daß „jedes Zeitalter seine eigene Wahrheit hat, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, und ebenso auch seine eigene, lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt".[195]

Es kann auf solche Weise Jacobi nicht begegnen, daß er nach Art Rousseauscher Geschichtskonstruktionen an den Anfang der menschlichen Dinge ein goldenes Zeitalter setzt, dessen naiver Unschuldszustand bei genauerem Zusehen sich als irgendein aus spitzfindigen Rechts- und Moralbegriffen knifflich erräsoniertes System der praktischen Philosophie entpuppt, an dessen willkürlichem Vorbild nun, nach dem freien Ermessen des Erfinders dieser Utopie, Fortschritt oder Rückschritt der Menschheit gemessen und abgeurteilt wird; aber ebensowenig ist es Jacobis Meinung, daß die philosophische Gesetzgebung imstande sein soll, dieser Menschheitsentwicklung eine endgültig formulierte Endaufgabe, ein seinem Wesen nach begreifbares und darum begriffliches Ziel vorauszustellen, wodurch ein

[194] Ebenda, S. 236. — [195] Ebenda, S. 236 f.

goldenes Zeitalter heraufgeführt und an das Ende der menschlichen Dinge gesetzt würde, das seiner Natur nach wieder nichts anderes vorstellte, als die subjektive, am Schreibtisch erklügelte, systematische Ethik des jeweiligen Philosophen. Kants Sympathie mit Rousseau schreibt sich von dieser Verwandtschaft der Denkungsart her; diese Sympathie beruht im letzten Grunde aber auf „gleichmäßiger Erklärungssucht", die das eigentliche Wesen einer lebens- und geschichtsfeindlichen Philosophie ausmacht. Ob dabei das Paradies an den Anfang oder an das Ende des historischen Prozesses gerückt wird, macht für den Geist der Beurteilung, der in solchen Systemen steckt, keinen Unterschied. Die Philosophie, als die Reflexion auf die Gegenstände der Erkenntnis, ist vielmehr stets sekundär, und es verhält sich so, „daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte".[196]

„Menschengeschichte entsteht durch Menschen, wo denn der eine mehr, der andre weniger zu ihrem Fortgange beyträgt. — Wenn also die Philosophie, die Denkungsart eines Zeitalters verbessert werden soll, so muß seine Geschichte, seine Art zu handeln, seine Lebensweise erst verbessert werden, welches so aus freyer Faust nicht wohl geschehen kann."[197] Der ausgehenden Epoche der heteronomen Moral- und Geschichtsspekulation war Jacobi also wohl auf diese Weise entwachsen. Die begriffliche Rationalität des ethischen und geschichtsphilosophischen Prinzips war für ihn ein zerstörter Wahn. Aber in die aus diesem Sachverhalt sich ergebenden Folgerungen und Probleme der neuen Zeit: die Grenzbedingungen des Irrationalen erkenntnistheoretisch aufzuzeigen und zu bestimmen, darin vermochte sich sein alterndes Denken gleichwohl nicht mehr mit derselben Spannkraft zu bequemen:

Die Art, wie Jacobi, weniger in ausdrücklichen Hinweisen, als vielmehr durch eine im Zusammenhang unzweideutige Wendung seiner Polemik, aufs neue gegen Kant Stellung nimmt, liegt daher ganz in der Konsequenz seines früher gekennzeichneten Mißverstehens; und sie bestätigt seine eigene Befangenheit in Voraus-

[196] Ebenda, S. 237. — [197] Ebenda, S. 237 f.

setzungen, die einer durchaus vorkritischen Zeit angehören und nach denen sich die ethische Norm nun einmal nicht anders deuten läßt, außer entweder als metaphysische Wesenheit, oder als psychologisch begründetes Gesetz. Auf der andern Seite aber ist es dem Wirklichkeitsphilosophen ein unerträglicher Gedanke, wenn der Sinn der Wirklichkeit der Wirklichkeit selber in irgendeinem Begriff vorweggenommen werden soll. Der Fortschritt aller Erkenntnis muß vielmehr an den Fortschritt des Lebens selber Schritt für Schritt gebunden sein; und „es ist ein Gedanke hoher Ahnung, daß nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit ist; beyde Wahrheit und Leben, Eins und dasselbe".[198] Diese Entwicklung hat weder Gesetz noch Begriff, sondern sie geschieht, wie sie und weil sie so und nicht anders geschieht. Was davon in unsere Erfahrung eintritt und darum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise werden kann, das ist lediglich jene Offenbarung des individuierenden Instinktes von Fall zu Fall, dessen Vorhandensein wir fühlen, dessen Bedeutung wir ahnen und dessen Wesen wir anschauen können: Geschichtsphilosophie ist die Propädeutik der Religionsphilosophie.

An dieser Stellung des geschichtsphilosophischen zum religionsphilosophischen Problem bei Jacobi scheitern alle ferneren Versuche, die vorhandenen Ansätze methodisch weiterzubilden. Die religionsphilosophische Spekulation tritt allzurasch an ihre Stelle.

Was Jacobi über die ersten Ansätze hinaus zu einer neuen Auffassung vom Wesen der Geschichte beigetragen hat, sind Gedankenfragmente, die sich über alle seine Schriften verstreuen und überall in anderen Gedankengängen wieder verlieren. Aus solchen Bruchstücken läßt sich nur ein unvollkommenes Mosaikbild zusammensetzen und die Gefahr der willkürlichen Ein- und Umdeutung ist bei alledem größer, als das Verdienst der zusammenhängenden Darstellung. Darum sollen hier nur einige Einzelheiten nachgetragen werden, die da stehen bleiben müssen, wie gut oder schlecht sie sich immer zum Ganzen fügen mögen.

Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der fortschreitenden Individuation durch den Fortschritt der Persönlichkeitswerte in den einzelnen Individuen. Der Kollektivbegriff der „Menschheit" hat also streng genommen in der historischen Betrachtungsweise Jacobis keine Stelle. Die Menschheit als solche hat keine Entwicklung; wenigstens ist eine solche bei der extensiv unübersehbaren Mannigfaltigkeit der erfahrbaren Welt nicht erweislich, und eine solche Behauptung aus spekulativen Erschließungen zu folgern, dazu liegt kein Grund vor. Denn im lebendigen Zusammenhang des Wirklichen handelt es sich immer nur um die einzelnen Persönlichkeiten und niemals um die Gattung, oder um sonst irgendeine Abstraktion. Es kann demnach nicht auffallen, wenn Jacobi seinen Woldemar annehmen läßt, „der große Haufe der Menschen bliebe in demselben Grade eigensüchtig, gewaltthätig, thierisch — von Herzen lasterhaft. Zu einem äußerlich sittlichen Verhalten bequemten sie sich nur aus Noth, der Verträglichkeit wegen."[199] Denn an diesem Punkte machen sich in der Geschichtsphilosophie die Anschauungen der Jacobischen Ethik aufs neue geltend, die allen Fortschritt und alle sittliche Neuschöpfung unter den Menschen vom Einzelnen, von der großen Persönlichkeit, vom sittlichen Genie erwarten. Jacobi stellt sich selber klar die Frage:

„Giebt es ein Fortrücken der Menschheit im Guten und im Lichte?" — Und er antwortet: „Wenn unter dem Guten und dem Lichte verstanden wird, was die erhabensten Weisen des Alterthumes, ein Pythagoras und Platon, darunter verstanden haben, so ist meine entschiedene Meinung, daß es ein solches Fortrücken der Menschheit nicht gebe. Ich behaupte sogar, es hätten diese beiden Männer den Zunamen der Göttlichen nicht verdient, . . . wenn sie geglaubt hätten, . . . eine Art von Auswendiglernen des Inwendigen stiften, Weisheit . . . vermöge eines tief ersonnenen Mechanismus leise und allmählich zur Volks- ja Welt-Sitte machen zu können" . . . usw.[200]

Überraschende Anklänge an Kants Lehre vom Radikal-Bösen der menschlichen Natur werden an solchen Stellen der Jacobischen Aphoristik vernehmbar; aber zu einer klaren Durchführung dieses Gedankens ist keine Gelegenheit, wo die letzten Konsequenzen der ersten Voraussetzungen Jacobis mit sich selber in Widerstreit geraten. Es fehlt dazu sogar an jeder Möglichkeit. Denn wie ver-

[198] S. W., Bd. I, S. 281.

[199] S. W., Bd. V, S. 216.

[200] S. W., Bd. VI, S. 233 f.

eint sich die behauptete Unverbesserlichkeit der verstockten Masse der Menschheit mit der zuvor behaupteten Urgenialität jeder anhebenden Individuation? Es ist die Schwierigkeit, die das Problem des Bösen in der Welt jeder Metaphysik bereitet. „Geheimnis des göttlichen Wirkens" — das ist alles, was Jacobi darauf zu sagen weiß. Aber noch mehr; wohl freut sich sein kritisches Vermögen an der Aufdeckung aller Einseitigkeiten des begrifflichen Dogmatismus; wohl erkennt er mit genialem Scharfblick die weittragende Bedeutung, die den neuen Wertungsmöglichkeiten des Einmaligen und Unvergleichbaren für die Geschichte und viele andere Gebiete der Wissenschaft zukommt; aber von einem gewissen Punkte ab verlieren bei ihm plötzlich alle auf dies Ziel gerichteten Untersuchungen den Weg. Sie geraten in die Hypnose des genialen Persönlichkeitsglaubens und versinken von hier aus rasch in die anschauende Seligkeit und in das unmittelbare Gotterleben der Mystik, die zu jeder Zeit der Tod aller Geschichte gewesen ist. So erweist sich auch auf dem Gebiet der eigentlichen Verdienste Jacobis, in der Wertlehre des Individuellen oder in der Kulturphilosophie, die Kollision zwischen seinen entgegengesetzten, philosophischen Neigungen als unvermeidlich. Der Versuch, die Entwicklung der sittlich genialen Persönlichkeiten kulturphilosophisch zu begreifen, ist in sich selber ein Widerspruch. Das Genie hat keine Entwicklung. Eben darum ist es Genie. Und die geniale Vernunftanschauung ist kein zeitlich-individueller Akt, sondern die zeitlos-unterschiedslose, selige Ruhe des Mystikers in Gott. Unter der Herrschaft einer solchen Auffassung verwandelt sich die Überzeugung von der Notwendigkeit der Umwertung aller Werte des dogmatisch-begrifflichen Erkennens in eine Gefahr für die Auffassung vom Wesen der Erkenntnis und für den Bestand aller Wissenschaft überhaupt. Denn sollen, wie Jacobi verlangt, die höchsten Aufgaben der Philosophie von der Philosophie der Persönlichkeit geleistet werden, so kann diese den gesamten Bau des Erkennens tragende Wissenschaft am allerwenigsten den wissenschaftlichen Charakter entbehren. Aber ihn „lehren Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermaßen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein geheimnisvoller Weg ist — kein

syllogistischer — kein mechanischer".[201] Dieses Zurückleiten der historischen Begriffsbildung in den geheimnisvollen Urgrund schon an der Quelle, dieses Umbiegen einer mit Kritik, aber kaum erst anhebenden, neuen Werttheorie in metaphysische Spekulation und in eine, diesen Ansätzen und ihren Zielen im tiefsten Grund feindliche Mystik, ist typisch für Jacobis ganze Denkorganisation. Es ist, von einer neuen Seite her gesehen, die unheilbare, das System in der Wurzel zerstörende, alte Schwäche einer Philosophie, die begriffsrealistische Metaphysik und transzendentale Kritik miteinander in Übereinstimmung zu bringen versucht. Indessen besteht Jacobi andrerseits darauf, die Idee der historischen Entwicklung der Menschheit festzuhalten und mit der außerzeitlichen Bedeutung der Heroenerscheinungen, die je und je das drohende Einerlei der Massenindividuen durchbrechen, in Verbindung zu setzen. In welcher Weise dies geschehen soll, hat Jacobis Sittenlehre gezeigt. Die Heroen der menschlichen Kultur sind die freien Darsteller der höchsten Sittlichkeitswerte und zugleich die moralischen Gesetzgeber für die Masse. Ihre Wirkung durch die Jahrtausende ist die einer langsamen Erhöhung der Ebene, auf der das durchschnittliche Gewissen, die durchschnittliche Fähigkeit zur Verpersönlichung des Willens sich bewegt. Sie wirken als Vorbilder; und darum mehr erweckend als erziehend, mehr lösend als bindend. Ihre Wirkung bezieht sich nicht so sehr auf die Erkenntnis und deren Verbesserung, nicht auf den Verstand, als vielmehr auf das Gemüt und auf die Beförderung eines unmittelbar vertrauenden Glaubens.

Es ist der selbe Glaube, der auch der freigenialen Sittlichkeit des Heros Maß und Bestimmung gibt: der Glaube an die vollkommenere Persönlichkeit. Darum sind die ersten Kulturverbindungen unter den Menschen, „alle Verfassungen, in ihrem Ursprung theokratisch".[202] Die Geschichte der Menschheit beginnt mit ihrer Religion. Und immer mit Rücksicht auf dies vollkommen freie Verhältnis zwischen Beispiel und spontan gläubiger Nachfolge hat sich nach Jacobis Ansicht eine tatsächliche Verbesserung des allgemeinen Weltzustands allmählich vollzogen und wird sich in der gleichen Art und Weise weiter so vollziehen.[203] So ist schließlich die

[201] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 249. — [202] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 242.

[203] Vier Gesichtspunkte, unter denen sich eine solche Höherentwickelung behaupten lasse, hat Jacobi an einer Stelle seines „Woldemar" aufgeführt. Diese sind:

einzige und wahre Erzieherin der Menschheit, von ihren vornehmsten bis zu ihren geringsten Vertretern hinunter, die persönliche Hingabe des Einzelnen an die höchste, seinem Erlebnisvermögen zugängliche Persönlichkeit, oder die Religion. Die Geschichte der Menschheit beginnt nicht nur, sie endigt auch in Religion; und die Geschichtsphilosophie hat als Propädeutik zur Religionsphilosophie ihre Stelle im System gefunden.

Der Religionsphilosophie fällt die Aufgabe zu, den Gedanken der Menschheitsentwicklung, des Fortschritts im Leben, in welchem die Bedeutung der Wirklichkeit beschlossen ist, zu Ende zu denken. Auf diesem Weg zu immer höherer Gestaltung und immer reinerer Ausprägung der sittlichen Idee im irdischen Wandel ist die Gelegenheit, in günstiger Stunde zu verweilen und im Bilde eines Zustands auszuruhen, durch dessen verhältnismäßige Harmonie die göttliche Absicht durchscheint. Dies Ruhen im Bild ist eine erlaubte Freude unter der Arbeit des rastlos fortschreitenden Lebens. Die Gutheit des strebenden Bemühens hat irgendwo immer eine Schönheit des Zustandes im Gefolge.

Es ist hier der Ort, Jacobis Gedanken über die Natur des Schönen und über das Wesen einer Wissenschaft der Ästhetik im Zusammenhang darzustellen, und so, wie es sich finden wird, den Übergang zur Religionsphilosophie auch noch von einer anderen Seite her vorzubereiten.

Erstens, „wir sind der Rechtschaffenheit im Grunde näher“;

Sodann: „auch unsere allgemeine Menschenliebe, die man so lächerlich zu machen sucht, ist kein ganz leeres Ding“;

Drittens „hat unser Interesse wirklich und wahrhaftig eine Richtung auf das Ganze bekommen“;

Und viertens „ist ein Mensch als Mensch dem andern jetzt unendlich mehr, als er ihm ehemals war“.

Manche dieser Sätze tragen das Gepräge ihrer Herkunft aus der Aufklärungssentimentalität allzu deutlich an der Stirn, als daß man nicht glauben sollte, Jacobi habe diese Stelle deshalb aus dem Zusammenhang seines Romans herausgenommen, weil sie dem neuen Geniezeitalter allzusehr als aufgewärmte, aber darum als nicht weniger altbackene Waare widerstehen mochten. Vgl. Bd. V, Beilage zum Woldemar, S. 19.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre vom Schönen.

Eine einigermaßen systematische, ja auch nur über die gelegentliche Bemerkung, über den bloß vergleichenden Hinweis hinausreichende Lehre vom Schönen findet sich nicht bei Jacobi. Auf den ersten Blick möchte das denjenigen wundernehmen, der an die zeitweilig wenigstens doppelt gerichtete Interessenenergie Jacobis sich erinnert und es für selbstverständlich hält, beim philosophierenden Dichter auch Aufschlüsse über das Wesen seiner Kunst anzutreffen.

Das Verständnis dieser Persönlichkeit kann aber nur gewinnen, wenn der innere Grund deutlich wird, warum der Philosoph Jacobi kein Bedürfnis hatte, den Künstler, der er selber bis zu einem gewissen Grade war, und dessen Kunst ausdrücklich sich zum Problem zu machen. Man kann ganz allgemein sagen: Zum Beruf des Kunstphilosophen kann zweierlei die Voraussetzung sein. Einmal das unterschiedslose, eigentlich systematische Interesse des objektiven Forschers an der Totalität der wissenschaftlichen Einsicht. Für einen solchen Forscher ist das weite und beziehungsreiche Tatsachengebiet der Kunst und der Kunsturteile unausschließbar aus dem Zusammenhang seiner erkenntnistheoretischen Probleme.

Außerdem aber neigt zum Beruf des Ästhetikers der Künstler, dessen logisches Bewußtsein und Bedürfnis gleichzeitig stark genug ist, um sich aus dem Lebensinteresse heraus, das ihn mit seiner Kunst verbindet, Klarheit über die Natur der Kunsttatsachen erarbeiten zu wollen. Für ihn wird geradezu jene Menschheitsfrage nach dem Sinn des Daseins zur Frage nach dem Sinn der Kunst, von der er seine Daseinsberechtigung herleiten möchte. Der systematische Denker und der grübelnde Künstler sind auf solche Weise die eigentlichen Kunsttheoretiker, und in ihrer Ergänzung, auf ihrem Ausgleich beruht der Fortschritt der Kunstphilosophie. Keines von beiden war Jacobi.

Sowohl zum leidenschaftslosen, allgerechten Forscher, wie zum reinen Künstler war er verdorben; und nicht darum, weil er als Philosoph zu leidenschaftlich und als Künstler zu reflektiert gewesen wäre, sondern darum, weil sein stärkstes Lebensinteresse weder in der Richtung der nüchternen und abstrakten Forschung, noch auch in der des künstlerischen Sichauslebens lag.

Jacobis Lebenszentrum ruhte in seinen moralischen Interessen, oder, um sogleich auf den bewegenden Mittelpunkt dieses Interesses zu zielen: in seinem religiösen Bedürfnis.

Ein bloßes Gefühlsbedürfnis, wie es das der Religion in den jüngeren Jahren eines ideenliebenden Mannes zu sein pflegt, verschwistert sich gerne mit einer gewissen lyrischen und wohl auch epischen Schwärmerei; und wo diesem Umstand zufällig einige Begabung der Phantasie, der Rede und der Gestaltung begegnet, da läßt sich unschwer begreifen, daß jede aus solchen Gefühlen erwachsene, innere Spannung des Gemüts sich in Gedichten, in lyrischen Selbstbekenntnissen, oder in epischen Schilderungen entlädt.

Von dieser Art, halb confessions, halb beschaulich-lehrhafte Darstellungen, sind die beiden Romane Jacobis. Von dieser Art sind auch späterhin noch alle diejenigen Stellen in seinen Schriften, wo das Gefühl und das Gemütspathos des Schriftstellers über den Beweisgang und die logische Evidenz der Urteile den Sieg davon trägt und die philosophische Deduktion in einen frei improvisierten, nicht selten registergewaltigen und sprachprächtigen Dithyrambus ausklingt.

Denn Jacobi ist in seinem Temperament zeitlebens ein Jüngling geblieben. Aber die Kunst, die bei seiner ersten Berührung mit Goethe in ihm wie ein ursprünglicher Quell aufzusprudeln schien, vermochte doch viel zu wenig über den von Erkenntnisdrang und religiösen Zweifeln unablässig bewegten Geist des jungen Pietisten, als daß ihr Problem in ihm mehr, als nebensächliche Bedeutung hätte erlangen mögen. Weder sein Lebens- noch sein Erkenntnistrieb bedurfte ihrer als Zweck. Als Mittel allein, und wegen der zufälligen Beziehung eines natürlichen Talents der Rede zu ihr, konnte ihm die Kunst und ihre kosmische Weltansicht nutzbar sein und gelegentlich als bequemes Beispiel für eine Sache dienen, für die ein Beweis aus Begriffen unbequemer und der Aufwallung seines Gemüts zu langwierig gewesen wäre.

Wo daher Jacobi über Kunst und Kunstwert redet, da handelt es sich der Natur der Sache nach für ihn meist um bloße Exemplifikation theoretischer oder ethischer Denkresultate, um ausdrückliche Parerga zur Erkenntnis-, Sitten- oder Religionslehre.

Das Wahre, Gute und Schöne führt Jacobi als ererbtes Schlagwort seines aufgeklärten Jahrhunderts im Munde. Und

da es nicht gut angeht, im Schlagwort zwar die drei Begriffe gleichberechtigt nebeneinander zu nennen, in der Praxis aber beständig nur von den beiden ersten zu handeln, so ist es in den Schriften Jacobis nicht selten wie ein plötzliches Sicherinnern an die Pflicht der vollkommenen Repräsentation, wenn an irgendeinem passenden Gedankenende der Kunst und der Idee der Schönheit Erwähnung geschieht.

„Was die Vernunft wahrhaft ist: das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen“[204], das ist für Jacobi die natürliche Basis seiner ästhetischen Ansicht. An einer anderen Stelle verrät Jacobi durch die Reihenfolge, in der er die Begriffe anordnet, notorisch die Wertordnung, in der sie für ihn stehen: „Das Gute und Schöne setzen zum voraus das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist. Das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit ihm des Guten und Schönen, heißet Vernunft.“[205]

Erkenntnis, und in der Erkenntnis das Wissen von Gott, oder die Religion, das ist für ihn Anfang und Ende der Weisheit. Aus ihr begreift sich das Gute, und aus ihr, durch Vermittlung des Guten hauptsächlich, erklärt sich die Schönheit der Welt und der Drang der Menschen, sie zu genießen.

Im großen und ganzen und in vielen Einzelheiten ordnen sich Jacobis ästhetische Ansichten durchaus dem unter, was Kant in der Kritik der Urteilskraft gelehrt hat. Von der Annahme dieser Lehre hält Jacobi auch die Überzeugung nicht zurück, daß das „Vermögen des Schönen“ sich durchaus in nichts von dem Vermögen des Wahren oder Guten unterscheide, dem Wesen nach, während Kant doch unzweideutig das irrationale Bedürfnis des ästhetischen Gefühls aus der Reihe der objektiven Vernunfttatsachen auszusondern sich bemühte. Im Gegenteil. Jacobi benutzt die Gelegenheit mit der ihm eigentümlichen Anpassungskraft zu einer Verschmelzung seiner Auffassung mit der Kants, gegen die der kritische Philosoph freilich mancherlei einzuwenden hatte.[206] Jacobi aber erklärt: „Das Vermögen der Gefühle, behaupten wir, ist im Menschen das über alle andere erhabene Vermögen. — Es

[204] S. W., Bd. II, S. 10 f. — [205] S. W., Bd. III, S. 318.

[206] Vgl. u. a. die Kantbriefe der Kgl. Pr. Akademieausgabe, Bd. X (I der Briefe). Kant an M. Herz, April 1786. S. 419.

gehet uns das, was wir Vernunft nennen, und über den bloßen, der Natur allein zugewandten Verstand erheben, aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor. — Die Vorstellungen des im Gefühl allein Gewiesenen nennen wir Ideen."[207] Diese Ideen, in gewissem Sinne bei Kant gleichfalls Ausdruck eines erhabenen Vermögens, insofern diese Ideen immerhin eine regulative Bedeutung in sich tragen, sind hier zugleich nun Vorstellungen eines Wirklich-Absoluten, einer im Gefühl gewiesenen Urwahrheit, und darum unmittelbar selbst zugleich gut, wahr und schön. Sie sind keine Regeln der Beurteilung, sondern selber Gegenstände, und führen daher, so wie Wahrheit und Gutheit, so auch die Schönheit selber mit sich und konstituieren sie für unser Urteilsvermögen. Sie sind konstitutive Prinzipien. Diese Ideen, unter einem bestimmten Gesichtspunkt des Gefühls beurteilt, sind die Schönheit selber in ihrem Wesen und Wert.

Da ist nun freilich Kants Kritik der Urteilskraft auf den Kopf gestellt; aber doch: nur dies, wie immer bei Jacobi; und es bleibt der Schein einer weitgehenden Übereinstimmung bestehen, und mehr als das, weil an der inneren Ordnung, der gegenseitigen Beziehung der Teile, nichts geändert wird und in vieler Hinsicht daher im Einzelnen Geist und Geschmacksrichtung der ästhetischen Anschauungen übereinstimmt.

In seiner einzigen, dem Kunstproblem, oder eigentlich sehr viel eingeschränkter, der Poesie gewidmeten Abhandlung: „Alexis, und von dem goldenen Weltalter"[208], hat Jacobi ausführlicher zu erklären unternommen, wie er sich das Zustandekommen eines objektiv schönen Gegenstandes aus dem Zusammenwirken der Ideen denkt. Um aber dies wiederzugeben, dazu ist die Voraussetzung, zu erläutern, in welchem Sinne Jacobi das Wort Idee genommen zu wissen wünscht. Im allgemeinen und kurz läßt sich sagen: er gebraucht das Wort im Sinne der überlieferten Platonauslegung. Die Ideen sind „die treuen Abdrücke der wirklichen Dinge", oder wohl richtiger ausgedrückt, die Ideen sind die Urbilder der Dinge, die, auf eine im letzten Grunde wunderbare Weise in unserem Geiste erzeugt, für unser empirisch-psychologisches Erleben erst aus Anlaß der wirklichen Dinge im Bewußtsein auftauchen und so als Wirkungen, als Abdrücke erscheinen, während sie in Wahrheit

[207] Jacobis S. W., Bd. II, S. 61 f. — [208] S. W., Bd. VI, S. 463 ff.

die Ursachen unserer Fähigkeit zur sinnlichen und geistigen Wahrnehmung überhaupt sind. Ideen in diesem allgemeinen und keineswegs kritisch sehr klar gestellten Sinne sind so gleicherweise die Konstitutiven für die Sinnenwelt, insofern sie für uns da ist, wie auch für die Welt der Erkenntnis, der Wahrheit und der sittlich-religiösen Gesetzgebung. Eben deshalb gibt es Ideen nicht nur von wirklichen, sondern auch von möglichen Dingen, das heißt von solchen Dingen, die nicht als die erfahrungs- und tatsachenmäßigen Verursacher der Ideen-Erinnerung (ganz platonisch) angesprochen werden können. „Wenn nun durch irgendein Mittel die Ideen von vielen wirklichen oder möglichen Dingen, einander so nahe gebracht werden können, daß sie einige Augenblicke lang im Kopfe fast zugleich da sind, so wird gewiß der Verstand (das heißt das Vermögen der Begriffe!) zwischen diesen Ideen, am schnellsten diejenigen Verhältnisse wahrnehmen, die sich mit der größten Leichtigkeit fassen lassen; das heißt diejenigen, die für uns die reichste, die wahrste und einfachste Schönheit ausmachen."[209]

Auf den ersten Anblick eine ziemlich grob psychologische Begründung des aus Aufklärungs- und klassizistischem Geschmack gemischten Schönheitsideals der Zeit. Bei näherem Zusehen ergibt sich indessen folgendes:

Diese möglichst genaue „Annäherung von Ideen im Kopfe" ist nicht bewirkt durch die Gesetze der bloßen Assoziation, ist also wenigstens keineswegs empirisch-psychologisch gemeint; vielmehr wirft Jacobi sogleich die Frage auf: „Wer ist . . . nun der Urheber, oder die Ursache dieser glücklichen Annäherung?" — „Geschieht es vielleicht durch das Ohngefähr? Ganz gewiß nicht; denn sonst würde sich dies ebenso oft in dem Kopfe eines Narren, als eines Weisen zutragen." — „Soll es denn durch die eigene Natur dieser Ideen geschehen? Das kann nicht seyn; denn zwischen Ideen kann es so wenig wirksame Beziehungen geben, . . . als zwischen Schatten." — „Wer sonst also, als derjenige, der den Homer singen lehrte und zu Dodona oder Delphi uns mehr oder weniger von einem ungewissen Zukünftigen (nach dem Möglichkeitscharakter der Dingideen) unterrichtet?"[210]

Jacobi lehnt die äußere Kausalität der Assoziation wie die innere Kausalität einer metaphysischen Natur der Ideen ab, und

[209] S. W., Bd. VI, S. 522. — [210] Vgl. dazu S. W., Bd. VI, S. 520—524.

entscheidet sich für die Wirkung „einer Kraft, deren Natur uns sogar vollkommen unbekannt ist und die wir Enthusiasmus nennen".[211] „Wenn wir aber in uns selbst diese Fähigkeit, in jenen glücklichen Augenblicken des Enthusiasmus, wo wir dem Schooße der Natur einen Funken des Wahren und Schönen entreißen, näher ansehen, so finden wir, daß, was wir von unserer Seite dabei thun, sehr wenig ist. — Alles, was wir von unserer Thätigkeit dabei wahrnehmen, ist eine unbestimmte, blinde Anstrengung, deren Erfolg jene Annäherung von Ideen ist. Hierauf tritt der Verstand seine gewöhnliche Arbeit an."[212]

Ganz so unbekannt, wie hier Jacobi annimmt, ist uns in seinem Sinne diese Kraft gar nicht. Es ist jene Kraft, die sich überall durch die Vernunft vernehmen läßt. Wir kennen sie als den allgegenwärtigen und in allen Verwandlungen seiner Wirksamkeit ewig gleichen, göttlichen Instinkt. Durch ihn offenbart die Vernunft auch Schönheit.

Dies ist das erste. Bemerkenswert ist sodann bei dieser Erklärung des Kunstphänomens der Umstand, daß Jacobi dem Verstand die ganze, ausführende Arbeit nach der Konzeption der „schönen Idee" (als eben der Summe aus jener Annäherung vieler Ideen) sowohl im produktiven Verfahren des Künstlers, wie im reproduktiven Verhalten des Kunst genießenden Beschauers zuschiebt. In diesem nicht unwesentlichen Moment einer gewissen Nüchternheit der Beurteilung ästhetischer Prozesse unterscheidet sich Jacobi einmal vorteilhaft von der vollkommenen Gefühlsschwärmerei der vorkantischen Schönheitslehre (soweit sie nicht die Nützlichkeit zum Prinzip erwählt hatte), wie auch von dem genialen Unwesen der nachfichteschen, ästhetischen Romantik. Das Geltenlassen der funktionellen Gesetze des gesamten Erfahrungs- und Begriffsvermögens auch im Bereich der scheinbar ausschließlichen Gefühlswelt des Schönen zeigt den Denker Jacobi auch hier zum mindesten ebenso kritisch hoch über dem Durchschnitt seiner philosophischen Zeitgenossen, wie ihn die metaphysische Verschwommenheit seines ästhetischen Grundprinzips hinter Kant zurückbleiben läßt. Wie in vielen Fällen, so darf auch hier der Abstand an kritischem Vermögen, der ihn von Kant trennt, nicht vergessen machen, daß er trotz alledem vor fast allen Andern Kant am nächsten steht.

[211] Ebenda, S. 526. — [212] Ebenda, S. 523.

Wie im Guten so im Schlimmen.

Denn dies ist das Dritte: Jacobi teilt mit Kant, als ein Sohn der gleichen Zeit, Kultur und Erziehung, die im tiefsten Grunde durchaus unkünstlerische und kunstmißverständliche Bevorzugung und ernst gemeinte Ranganordnung einer höchsten, gegenüber der übrigen Reihe untergeordneter Künste. Die heillose Kunstvergessenheit der Aufklärungsepoche liebte nicht die Schönheit, sondern vielmehr die Wahrheit. Und die Wahrheit fühlt sich zwischen Pinsel, Meisel und Musikschlüsseln doch schließlich niemals so wohl, als unter sprachlichem Ausdruck und Begriff. Darum ist es für Jacobi, wie für Kant und alle ähnlichen Geister dieser Zeit, eine ausgemachte und triumphierende Sache, „daß die Poesie, sie mag aus der Anstrengung eines großen Genies, oder durch einen göttlichen Hauch entstehen, bei allen Künsten und Wissenschaften(!) den Vorsitz hat; und der erhabenen Wahrheit nicht allein das ist, was die Grazien dem Liebesgotte sind; sondern was Aurora der Bildsäule des Memnon ist, wenn sie dieser Licht und Sprache giebt".[213]

Diese Worte, in ihrer Bildlichkeit ohne weiteres auf die Kupferplatte oder den zierlichen Holzstock übertragen: das sind die elegant radierten, altklugen Vignetten, die lustigen und pathetischen Allegorien und die putzigen Schnörkel Wilhelm Meils oder Salomon Geßners, Daniel Chodowieckis und des Johann Facius. Rokoko. Dasselbe Rokoko, das seine Vorsatz- und Endleisten auch auf die Titel- und Schlußblätter der drei Vernunftkritiken mit naiver Selbstverständlichkeit gesetzt hat. Und wenn es uns heute wundernehmen und als eine nicht ganz sinngemäße Zusammenstellung anmuten mag: Kant hat es so gefallen; und nicht von weitem mag es ihm beigekommen sein, daß der Geist und die Kraft der Worte, die sich zwischen diesen Blumenkörbchen und Ziergirlanden bequemen mußten, selber es mit verursachen sollten, daß sich auch die Ausdrucksformen der Schönheit und des Geschmacks in der Folge gewaltig veränderten.

Die Gottheit, die nach Jacobis Überzeugung beim Zustandekommen der schönen Idee „die Hand im Spiele hat", ist in der Tat Apollon, der Delphier, nicht Dionysos; Apollon, der die Flöte von sich wirft, weil sie ihm das Antlitz verunstaltet, oder vielmehr:

[213] Ebenda, S. 524.

weil sie ihn an der weissagenden Rede, an der Offenbarung der Erkenntnis und der Wahrheit verhindert. Der offenbarende Lehrgesang über Gott und sein Wesen wäre höchste Kunst und höchste Wissenschaft zugleich; am Ende auch höchste sittliche Tat: im Meer der Religion gehen alle die getrennten Ströme menschlicher Vernunftoffenbarung unter. Der Klassiker solcher Poesie war doch Klopstock, — nicht Goethe.

Kant war gewiß kein Künstler; Jacobi war weder ein Künstler, noch ein unbeirrbar kritischer Kopf. Wo er Gott gewinnen konnte, da gab er die Kunst ebenso unbedenklich, wie die Mühe kritischer Wahrheitsforschung preis. Trotzdem rückt ihn ein angeborener Instinkt für das Künstlerisch-Wirkliche, ein Tropfen echten Künstlerbluts und ein Bruchteil von dem Realismus Goethes diesem im echten Verständnis für die Kunstaufgaben fast näher als Schiller, den die doppelte Gefahr des eigenen Intellektualismus und des Kantstudiums bedrohte. Und wenn ihn auch hier mit Hamann die Schätzung des Wortes, als Ausdrucksmittel religiöser Offenbarung, zu gefährlicher Einseitigkeit fortriß, so steckte doch zuviel Humanismus, allgemeines Bildungsinteresse und Herderscher Sinn für „die Stimmen der Völker" unausrottbar in ihm, als daß er am Ende, wie jener, die Bibel als das einzige Kunst- und Weisheitswerk zu nehmen sich hätte entschließen und wünschen können, daß neben diesem Buch alles sonstige Menschenwerk und Kunstwollen, als eitel Allotria, beiseite gestellt werden möge.

Zuletzt ist Jacobis ausdrückliche Bemerkung, „daß die Philosophie der Poesie viel zu verdanken hat"[214] auch in diesem Zusammenhang eine, wie Schlaglicht wirkende, Bestätigung für die Tatsache, die wir schon öfter zu beobachten Gelegenheit hatten; nämlich für die Meinung Jacobis, daß das Zusammenwirken aller unserer Vernunfttätigkeit fließend sei, und daß wir ebensowenig imstande sind, einen Gedanken zu fassen und Gedanken zu Urteilen und zu Schlüssen zu verknüpfen, ohne elementaren Beistand des künstlerischen Vermögens; wie auch umgekehrt kein schönes Bild in Worten oder Werken zustandekommen könne, ohne die verständigende Arbeit des Begriffsvermögens und aller theoretischer und willensmäßiger Funktionen:

[214] Ebenda, S. 528.

Alle künstlerischen Anschauungen sind blind, ohne Begriffe. Aber auch die Begriffe sind leer ohne eine künstlerische Anschauung. Bedeutsam erweitert sich Kants Erklärung in solcher Nähe Jacobischer Gedanken; und es deuten sich Probleme an, die Jacobi keineswegs gelöst, die er indessen vielleicht dringender erlebt hat als Kant, und von denen er die Überzeugung besaß, daß sie durch die drei Kritiken nicht erledigt waren. Und noch eins weiter: Alle Formen menschlicher Vernunftwirkungen können sich gegenseitig zum Objekt werden. „Alles ist Gegenstand der Philosophie"[215], sagt Jacobi; und er sagt es in einem Atem mit den Worten von dem Sonnenaufgang der Poesie und der klingenden Memnonsäule der Wissenschaft. Erkennen und Handeln, Wissenschaft und Tugend sind, wenn man sie nur unter einer bestimmten Wirkungsweise der Vernunft anschauen und erzeugt denken will, Formungen eines allumfassenden Kunstwillens, der sich am deutlichsten immer wieder in dem Umstand verrät, daß er das begriffsmäßige Regel- und Grammatikwesen nicht dulden mag. Alle großen Taten der Menschheit, alle die tafelzerbrechenden Lebenswirkungen der Heroen sind „solche Lizenzen hoher Poesie".[216] — „Unermüdet der Sache das Wort, dem Wort die Sache zu finden, zu fügen: bringt die Vernunft, lösend und bindend Wissenschaft und Kunst hervor; gründet theoretische und praktische Systeme."[217] Die Vernunft ist die gemeinsame Verkünderin aller Arten von Genies. Wer aber, durch sie wirkend, solche Systeme, seien es theoretische, praktische oder Bildsysteme eines idealen Zusammenhangs, das heißt: Kunstwerke, hervorbringt, der ist ein Genie. Nicht weiter können plötzlich wieder die Anschauungen vom spezifischen Wesen und Wirken des Künstlers und des Philosophen zwischen Jacobi und Kant auseinanderklaffen, als in dieser Art der Beurteilung des Genies. Was für Kant undenkbar erscheint, das ist gerade Jacobis innerste Meinung. Der Künstler und der Philosoph, beide bringen ihr Werk hervor aus der Kraft der Zusammenschauung verschiedener Ideen, wobei nicht der „Zufall", kein Gesetz kausaler Begriffsverkettung, und nicht die Natur dieser Ideen, keine eingeborene Prästabilierung das Resultat des harmonischen Welt-

[215] Ebenda, S. 528. — [216] Vgl. S. W., Bd. V, S. 111
[217] Ebenda, S. 123.

bildes erwirkt, sondern allein der Einfluß jener Kraft, die in aller persönlichen Tat gegenwärtig und wirksam ist und die ihre Urmanifestation im Instinkt gefunden hat. Daher sind Künstler und Philosophen die Zwillingskinder jener vernunftoffenbarten Urgenialität des Geistes, die in den Einzelpersönlichkeiten nach einem Gesetz, das wir als das Gesetz der Individuation hinreichend kennen gelernt haben, ausfließen muß. Künstler und Philosophen, Heroen und Heilige sind das, was ihr Wollen und Wirken ausspricht am vollkommensten, wenn sie sich in vollkommenster Konzentration dieser einen Idee hingeben, die beherrschend und unbeweglich hervorleuchten muß, wenn an ihr „ein System", ein Werk der Ideen, sich kristallisieren soll. Daß sie es vermögen, beweist, daß sie Genies sind. Denn „das charakteristische Zeichen des Genies ist das Vergessen seiner selbst durch das Leben in einer Idee".[218] Und deshalb gilt auch im Leben für sie alle, daß „das Leben in der Idee das eigene, natürliche Leben ganz verschlingen muß".[219]

Alle echten Genies sind, in irgendeinem Sinn, immer Asketen oder Selbstüberwinder gewesen.

Umgekehrt erkennt man an dem nüchternen Kopf, den weder der Enthusiasmus der Wahrheit, noch der Tugend oder der Schönheit zu ergreifen vermag, deutlich den Mangel jeglichen Genies, und damit, in Rücksicht auf den Philosophen, jenen bezeichnenden Mangel jeder systembildenden Kraft, welcher das Wesen inferiorer Denker negativ charakterisiert. Für Jacobi war der Typus dieser Art von Philosophen zu seiner Zeit Moses Mendelssohn, und danach versteht sich erst durchaus die Charakteristik, die er von diesem seinem literarischen Gegner gibt: „Mendelssohn (war) zwar ein heller, richtiger, vorzüglicher, aber kein metaphysischer Kopf. Mendelssohn brauchte Philosophie, fand, was er brauchte, in der herrschenden Lehre seiner Zeit, und hielt sich daran. Anderen Systemen nachzuforschen, sie einzusaugen, und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Lust, noch Beruf. Ihm mangelte der philosophische Kunsttrieb."[220]

Dies in seinem Wert hier gleichgültige Urteil charakterisiert besser, als eine ausführliche Schilderung, Jacobis eigentliche

[218] S. W., Bd. VI, S. 157.

[219] Ebenda. — [220] S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 211.

Schätzung vom Wesen eines rechten Philosophen und seine eigene Geistesart.

Ursprünglich, wie alle Vernunftäußerung, ursprünglich daher, wie Wahrheit und Tugendsinn, ist auch die Schönheit. Ebenso wie die gute Tat nur gemacht wird durch einen guten Mann, so wird auch „das Gefühl des Schönen unmittelbar aus dem Schönen geschöpft", und „ein Mann von Geschmack ist der, welcher das Schöne unmittelbar empfindet".[221] „Das Schöne hat mit allem Ursprünglichen das gemein, daß es ohne Merkmal erkannt wird. Es ist und zeigt sich; es kann gewiesen, aber nicht bewiesen werden."[222]

Aus Sätzen von so allgemeiner Bedeutung und solcher, bloß beiläufiger, geistreich hingeworfener Aphoristik ließe sich trotzdem kaum ein klares Bild von Jacobis sachlicher Meinung zusammenstellen, wenn nicht auch hier der Umstand zu Hilfe käme, der, an manchen anderen Orten übel empfunden, an dieser Stelle doppelt willkommen scheint: der Umstand nämlich, daß Jacobis Gedankenlinien sich enge um ihren gemeinsamen Mittelpunkt anordnen, und daß dieser Mittelpunkt, der alle Linien aufs innigste untereinander in Beziehung setzt, genau bekannt und von allen Seiten her erörtert ist. Hält man vor Augen, daß die Vernunft die einzige Vermittlerin des absolut Gewissen und Wirklichen im Bewußtsein und der Instinkt das selbe im Wurzelgefühl alles Bewußten, im Daseinsgefühl ist, und ferner, daß weder Vernunft noch Instinkt anders, als im vernünftigen Individuum gemeinsam in Wirkung zu treten vermögen, so erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch, der sich in Jacobis Andeutungen einer objektiven Lehre vom Schönen anzukünden scheint. Denn die für das Schicksal der neueren Ästhetik entscheidende Frage, ob das Schöne als eine objektive, substanzielle, und damit irgendwie metaphysisch zu begründende Eigenschaft der Dinge, oder ob es eine

[221] Vgl. Bd. VI, S. 162.

[222] Ebenda. Vgl. dazu Bd. III, S. 317: „Wie das Schöne in dem reinen Gefühl der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe ohne Merkmale erkannt wird: Das Schöne unmittelbar nur an seiner Schönheit; so — in dem reinen Gefühl der Achtung, der Hochachtung und Ehrfurcht das Gute unmittelbar nur am Guten. Beide aber: das Gute und Schöne, setzen zum Voraus das Wahre . . ." usw.

bloß subjektive Form der Beurteilung, ein psychologisch, oder sonstwie zu erklärendes, subjektives Moment des Geschmacks sei, diese von Kant zugunsten der Subjektivität aller Geschmacksurteile entschiedene Frage scheint durch Jacobi aufs neue der entgegengesetzten Lösung zuzudrängen. Denn ein Gefühl des Schönen, das aus dem Schönen schöpfen muß, scheint gegenüber einer dinghaften Objektivität des Schönen von nur sekundärer Qualität.

Diese Auslegung beruht indessen auf einem Irrtum. In Wahrheit fühlt sich Jacobi mit Kant auch in dieser Sache in Übereinstimmung. Denn zunächst wenigstens liegt die Betonung auf dem Charakter der Ursprünglichkeit und der Unbeweisbarkeit des Schönen.

Ein objektiv Schönes im Sinne eines tatsächlich und dinghaft Erfahrbaren müßte beweisbar sein, wie jede andere, quantitative oder qualitative Eigenschaft der Dinge. Man könnte Schönheit demonstrieren. Dies eben leugnet Jacobi. Und von der andern Seite her versteht Jacobi unter dem Ursprünglichen niemals und nirgends etwas anderes, als jene Quelle alles Erfahrbaren selber, jene triebartige Elementarform alles Lebens, die, wo immer sie auch in die Erscheinung tritt, durch den Prozeß der Individuation Leben bildend und Einzelwesen formend sich verkündet. Dieser ursprüngliche Lebenstrieb aber ist schlechterdings gebunden an die individuierten Erscheinungen der Subjekte; und deswegen kann eine ursprüngliche Schönheit niemals irgendwo anders angetroffen werden, als im subjektiven Bewußtsein, in den Geschmacksideen vernünftiger Subjekte.[223]

Nun hat es sich aber erst vor kurzem erwiesen, daß der Zusammenschluß jener Ideen, die durch den Charakter ihrer inneren Beziehungen das Schöne konstituieren, allein erwirkt werden kann durch „die unbekannte Kraft des Enthusiasmus", die auch den Homer singen lehrte.

Wohl also ist alle Schönheit allein im Urteil der vernünftigen Subjekte; aber die vernünftigen Subjekte alle sind beschlossen in

[223] Vgl. dazu u. a. S. W., Bd. II, S. 253: „Die Form, welche ihre (der Kunstwerke) Einheit ausmacht, wohnt in der Seele des Künstlers, der sie erfand, oder des Kenners, der sie beurtheilt, nicht in ihr selbst. In ihr selbst ist sie ohne wesentlichen Zusammenhang, wie der roheste Klumpe." Schärfer läßt sich der Kantische Standpunkt kaum formulieren.

der Wirkung jenes ersten, elementaren und absoluten Urtriebs, der hier die unbekannte Kraft, anderswo der göttliche Instinkt und zuletzt immer irgend so genannt wird, daß seine Bezeichnung in die Perspektive einer spekulativen Religionsphilosophie ausläuft. Die Gottheit, deren offenbarende Gewißheitsvermittlerin für Jacobi die Vernunft ist, ist am Ende auch die Veranlassung des Urphänomens der Schönheit, wohl subjektiv erfaßt und nur im subjektiven Geschmacksurteil formulierbar, aber doch objektiv vorausgesetzt, wie alles „ursprüngliche Leben". „Wie ein Gesicht schön wird dadurch, daß es Seele, so die Welt dadurch, daß sie einen Gott durchscheinen läßt"[224]; so faßt Jacobi den Sinn seiner Meinung in einem schönen Vergleich zusammen. In einem gewissen Betracht möchte man also Jacobi mit Recht auch in diesem Punkt seiner Lehre als den Vermittler zwischen zwei Zeitaltern, zwischen einer untergehenden, realistischen Metaphysik und einer kritischen, wahrhaft anthropozentrischen Problemstellung ansehen.

Übrigens nun verharrt Jacobi in der Konsequenz dieser zuletzt erwähnten Gedanken. Die Schönheit ist, wie Wahrheit und Güte, die Offenbarung einer göttlichen Liebe, von den Menschen aufgefaßt in Ahnung und Glauben. „Wir können nichts Schönes wahrnehmen, ohne daß der Gedanke wenigstens dunkel in uns entsteht: Liebe hat es geschaffen und Wohlwollen. Schönheit und blindes Ungefähr widersprechen sich."[225] Und diese Liebe hat in jeder Art ihrer Äußerung erzieherischen Wert. Freilich nicht im Sinne einer Erziehung zu künstlerischer Kultur. Eine Kunst um ihrer selbst willen gibt es für Jacobi nicht. Sondern jene Liebe, sofern sie sich in Schönheit kund tut, ist auch dann „ein Mittel der Erhebung aus dem Sinnlichen zum Übersinnlichen, aus dem Sterblichen zum Unsterblichen: — Von allem Überirdischen kann allein das Schöne gleichsam mit Augen gesehen werden; darum ist es die Stufe, auf welcher von dem Vergänglichen zum Unvergänglichen aufgestiegen wird. Das Schöne flößt Liebe ein, das ist ein Verlangen, mit ihm zu leben und fortzupflanzen."[226]

Wir bewegen uns, auch im Gebiete der Ästhetik, bei Jacobi nur immer wieder in den Gedanken seiner Sittenlehre und zwischen Hinweisen auf die Religionsphilosophie.

[224] S. W., Bd. VI, S. 153.
[225] Ebenda, S. 93. — [226] Ebenda.

Unter diesem Gesichtspunkt unterscheidet sich auch in der Kunst das göttliche vom menschlichen Werk, das Naturschöne im weitesten Sinn des Wortes, vom Kunstschönen. Denn während die Natur und das Schöne aus göttlicher Bildung erscheint, wie die kosmische Repräsentation einer ursprünglichen, großartig-einfachen Uridee in höchster, einmaliger und unwiederholbarer, in göttlich-persönlicher Ausprägung, „vermag die menschliche Kunst nicht Individua, oder irgendein reales Ganzes hervorzubringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so daß das Ganze aus den Theilen entspringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen. Auch ist die Einheit, welche sie hervorbringt, bloß idealisch, und liegt nicht in dem hervorgebrachten Dinge, sondern außer ihm in dem Zwecke und Begriffe des Künstlers. Die Seele eines solchen Dinges ist die Seele eines andern."[227]

Soviel sich aus so einzeln hingestreuten Bemerkungen, wie diese eine ist, herauslesen und herausfolgern läßt, scheint in ihnen, wie in einer Nuß, der ganze Gegensatz der beiden Hauptteile in Kants Kritik der Urteilskraft zusammengefaßt und unterschieden. Schönheit und Zweckmäßigkeit, Kunstphilosophie und Naturteleologie erscheinen als getrennt begriffene Probleme; und an vielen Orten wiederholt sich der Eindruck, als befinde sich Jacobi durchaus auf Kantischem Boden. Bis zu welchem Grade dies möglich ist, geht schon aus der bisherigen Darstellung einigermaßen deutlich hervor. Was über diesen Gegenstand bei Jacobi zu sagen übrig bleibt, wird diese Grenze bestätigen und ergänzen. Es ist notwendig, über Entstehung und Wesen des eigentlich Kunstschönen noch einige Bemerkungen Jacobis zusammenzutragen.

Im menschlichen Künstler ist niemals, wie in der gottdurchleuchteten Natur, Form und Stoff, Kunstwille und Dingschöpfung in Eins gegossen. Es fehlt dem Menschen an einem schöpferischen Vermögen, das durchaus konstitutiv, nicht diskursiv wäre. Im Menschen ist nur ein Nacheinander der Ideen und ihre Ineinsschauung bedarf schon der „unbekannten Kraft". Immerhin, diese Kraft wirkt sich aus im menschlichen Künstler; und insofern ist in ihm wenigstens auf Augenblicke die Kraft der Form, die es vermag, die disjecta membra des Bloß-Stofflichen aus dem Formlosen zur Gestalt zu zwingen; wobei allerdings der Stoff als solcher gegeben sein muß. Eine Schöpfung im menschlichen Sinne also beschränkt sich von vornherein auf die Herausführung des bedeutungsentlegenen Stofflichen zum Bedeutenden der Gestalt durch die Vermittlung der Formidee. „Wenn wir sagen, daß etwas aus dem Nichts zum Daseyn übergeht, so verstehen wir darunter, daß eine bloße Konzeption realisiert wird. Wir setzen das Nichts in die Abwesenheit der Materie, des Stoffes, des Objekts. Wo die Form den Stoff hervorbringt, die Gestalt die Sache ausmacht, da erblicken wir Schöpfung. Wir sagen deßwegen vom Künstler, daß er erschafft. Zum Beispiele, der Maler erschafft seine Darstellung; sie liegt nicht in den Farben, sondern sie ist bloß aus der Form entstanden, die im Geist des Künstlers war."[228] Es erübrigt sich fast, noch zu betonen, daß demgemäß der Akt der Kunstschöpfung ein Akt der Freiheit im Sinne Jacobis ist, nämlich ein Akt, aus dem Urtrieb der Menschennatur, sich über sich selber hinauszuheben, oder Genie.[229]

Das sittliche Genie und das poetische berühren sich. Einen Augenblick schillern auch hier wieder Jacobis Äußerungen in romantischem Glanz. Aber unter Berufung auf die gleichen Gründe der Ablehnung, die auf sittlichem Gebiet das ironische Genie vom frommen scharf unterscheidet, setzt auch hier Jacobi eine deutliche Grenze fest zwischen sich und denen, die die Gedanken der neuen Zeit verwirren und mißdeuten: „Der Dichter ist Seher, und darf eine Lüge ersinnen, ihr dienen, sich ihr hingeben. Die entgegengesetzte Lehre: er müsse nur Lüge ersinnen, bloß Gestaltungen ohne Inhalt, und der absolute Phantast sey das wahre Götterkind, ist ein neuer Einfall, dessen eine bessere Nachwelt spotten wird", schreibt Jacobi an Goethe.[230] Und er wußte wohl, wie richtig er für diese Ansicht die Adresse gewählt hatte. Was ihn Goethe verwandt machte, das stieß ihn mit dem sichersten Gefühl ab von den „Intellektuellen" der neuen Kunst, von den ideenumnebelten Theorien der zünftigen Romantik. Wahrheit und Erdnähe muß in allen Kunstschöpfungen sein, damit sie nicht wie blutleere Schatten kaum den Beschwörungen ihrer eigenen Erzeuger

[227] S. W., Bd. II, S. 210.

[228] S. W., Bd. VI, S. 160. — [229] Vgl. S. W., Bd. II, S. 520.
[230] Den 19. Februar 1808; vgl. Briefwechsel, Bd. II, S. 406.

gehorchen und im Nichts zerrinnen, wenn man sie greifen will. In einem durchaus prächtigen und sehr lesenswerten Brief, den Jacobi im Februar 1776 an den Mannheimer Kupferstecher und Maler-Radierer Ferdinand Kobell gerichtet hat[231], sagt er unter anderm dies zur Bestätigung seiner Auffassung vom Wesen der Kunst:

„Diejenigen Dichter und Künstler, welche Genie oder wahre Laune zu ihrem Werke hinriß, welche sich nicht lange vorher fragen durften: was will ich thun? ja, die oft nicht einmal zu fragen hatten: wie richte ich es aus? . . . die, weil sie wirklich sahen, hörten und fühlten, in ihr Werk das allgenugsame Hephata aufnahmen, . . . diese wackeren Leute machen mir Alles recht."

Aber im Grunde ist es an diesem Punkt mit Jacobis Lehre vom Schönen auch zu Ende. Die Aufforderung: „bilde Künstler, rede nicht" ist ganz nach seinem Sinn und bricht frühzeitig jede weitere Erörterung dieses Themas ab. Aber in seinem Munde ist es nicht die Aufforderung des theorienüberdrüssigen Künstlers an die Künstler; auch bis in diesen äußersten und scheinbar zufälligen Umstand hinein ist der Anschein trügerisch, als rede aus dem Philosophen die Ungeduld des Schaffenden. Aus ihm spricht die Ungeduld des Religiösen, der gerne alle Formen der Äußerung des Göttlichen gelten lassen will, der aber vielmehr auf die lebendige Erfüllung, als auf die theoretisierende Zergliederung der Aufgaben auch in der Kunst hindrängt: „Nach meinem Gefühl", schreibt Jacobi an Kobell, „hat die Kunst nichts Anderes zum Zweck, als das Leben der Natur . . . in Gefäße zu sammeln. — Es kommt nur darauf an, ob wir mächtig zum Genusse sind."[232]

Dies ist die Hauptsache. Daß wir davon den richtigen Begriff haben, und wissen, warum und wozu das diene, was wir das Schöne nennen, das kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Der schlimmste Irrtum aber ist es, zu meinen, daß man das höchste Wesen einer Sache ergriffen habe, wenn man nur seinen vollkommenen Begriff erjagt hat. „Das Schöne, Gute und Wahre in der zweiten und dritten Abschattung, im Begriff, im Worte, halten wir für etwas Höheres, als seine leibhaftige Darstellung

[231] Vgl. Briefwechsel, Bd. I, S. 232 ff.

[232] Vgl. den oben erwähnten Brief.

im Einzelnen und Besonderen, wo doch etwas aus dem Schönen, Guten und Wahren wirklich ist. Wir verwechseln das abstrahierte Gemeinsame mit dem ursprünglichen Einen und halten das unterste und letzte für das oberste und erste."[233] Scharf und deutlich kommt in diesen Worten Jacobis Auffassung von der Wertbedeutung des Individuellen zum Ausdruck. Vor allem aber erscheint eines unzweifelhaft: Es gibt keine Schönheit im Begriff, sondern ausschließlich nur eine Schönheit am schlechthin Individuellen. Schönheit entsteht, besteht und vergeht allein mit der Individuation und ihrem Stufenbau. Darum ist über die Einsicht hinaus, daß alle Schönheit, die in Produktion oder Genuß erlebt werden kann, Wirkung eines lebenerzeugenden und erfüllenden Enthusiasmus, göttlichen Instinkttriebs sei, jede weitere Theoretisierung dieses Gegenstandes vom Übel. Denn sein Wesen ist Lebendigkeit, nicht Abstraktion. Jacobi reagiert auf die Versuche in theoretischer Richtung schließlich mit dem Temperament der praktischen Natur: „Ich bin dem schändlichen Theorienwesen so gram, daß mir auch die Kunstgriffe sogar verdächtig scheinen, . . . die etwas Anderes, als geschärfter Sinn, als vervollkommnetes Organ — die nur blinder Mechanismus sind."[234]

Nicht anders, wenn auch von einer anderen Seite her, stellt sich Jacobi zu einer Theorie des Erhabenen; und wenn es bisher, in Anbetracht der Theorie vom Schönen, mehr eine allgemeine Opposition gegen die ästhetisierenden Kannegießer und Allesverstehr war, was Jacobi in seiner Ablehnung bestimmte, so macht es an dieser Stelle schon mehr den Eindruck, als entferne sich Jacobi mit Bewußtsein von der Lehre der Kritik der Urteilskraft. Das Erhabene nämlich hat nach Jacobis Auffassung überhaupt keinen Platz in der Philosophie des Schönen. Das Erhabene ist ein durchaus moralisches, ja mehr als das, ein eigentlich und durchaus religiöses Gefühl. Und Jacobi erklärt: „Zu einem transzendentalen Begriff des Erhabenen weiß ich keinen Weg; nach menschlicher Vorstellungsart scheint mir das Erhabene das mehr, als Mögliche zu seyn; es ist überall, wo ein Zusammenhang zwischen entgegengesetzten Eigenschaften entsteht, oder, wo ein Widerspruch aufgehoben wird — eine Definition scheitert, eine Regel zugrunde

[233] S. W., Bd. VI, S. 221 f. — [234] Vgl. den Brief an Kobell.

geht; es ist ein Gespenst; es ist ein Wunder; es ist die Wirklichkeit, der die Möglichkeit die Schleppe trägt."[235] —

Wo Definitionen scheitern und Regeln zugrunde gehen, da ist weder der Ort für die harmonisierende, Schönheit gebärende Ineinsschauung der Ideen, noch für Definitionen und Regeln des Verstandes und der Begriffe: Das Erhabene deutet auf die Wunder des über alle Begriffe aus dem Willen der Gottheit heraus wirkenden Lebens, unmittelbar im Gefühl, in Ahnung und Glaube.

Das Gefühl des Erhabenen ist so allerdings die nächste und offenkundigste Brücke vom Genuß des Schönen zum Genuß der Gottheit, denn es verknüpft gewissermaßen die ästhetische Empfänglichkeit der menschlichen Natur, auf dem Gipfel ihrer Erziehung zur Vollkommenheit des Lebensgefühls, mit der religiösen. Der Übergang von der Kunstlehre zur Religionslehre ist gemacht. Da aber einleuchtet, daß im Gefühl des Erhabenen die Gottheit selber an unsere Sinne pocht, und da von dem Wesen des Göttlichen vor allem der Charakter der sittlichen Vollendung und Zwecksetzung unablöslich ist, so fließen an diesem Punkte die Qualitäten der Schönheit, Güte und Wahrheit in Eins zusammen mit der Wirkung der Gefühlserzeugung des Erhabenen im vernünftigen Individuum. „Sine bonitate nulla majestas"[236], das ist der höchste, erkenntnismäßige Inhalt dieses Gefühls. In unmittelbarer Reflexion dieses Gefühls, gegenüber der höchsten Vorstellung von persönlicher Wirklichkeit, auf das menschliche Individuum erwächst aber auch die Forderung an das Wesen der vernünftigen Person im Menschen: Ein allweiser, allgütiger und in Schönheit wirkender Gott verlangt diesen dreifachen Ausdruck seines Wesens auch von den sterblichen Naturen, die nach seinem Bilde geschaffen, und seiner Vollkommenheit zuzustreben ausersehen sind. Daher muß sich dem nach Wahrheit und Sittlichkeit ringenden Menschen notwendig das Gebot aufdrängen, in all seinem Denken, Fühlen und Wollen als sittliche Persönlichkeit gleichzeitig auch schöne Persönlichkeit zu sein; den harmonischen Ausgleich aller Triebe und Wirkungen als den Grundton seiner gebildeten Natur festzuhalten und zu verstärken.

[235] Jacobi an Lavater. Briefwechsel, Bd. I, S. 339.

[236] Vgl. Bd. III, S. 402.

Auf dem Übergang vom Schönen zum Heiligen steht neben dem Gefühlsphänomen des Erhabenen die Forderung der schönen Seele. Nirgends findet sich bei Jacobi eine direkte Bezugnahme auf Schiller und dessen „ästhetische Erziehung". Aber der Sache nach ist an keiner anderen Stelle im System der Jacobischen Philosophie eine solche verwandtschaftliche Nähe ihrer Gedanken gegenüber denen des deutschen Klassizismus zu bemerken, als hier. Und diese Übereinstimmung erstreckt sich — was übrigens ja nicht überraschen kann — bis auf die Gemeinsamkeit des klassischen Ideals. Auch für Jacobi ist es Genuß, den hohen Sinn der Alten zu preisen, „daß bey ihnen Gutes und Schönes unzertrennlich, in Einem Gefühl, Begriff und Wort verknüpft gewesen" ist. — „Wir nennen eine Seele schön und schöner, wenn sie leicht und leichter durch ihre Hülle dringt, überall Seele offenbar macht."[237] Aus diesem Standpunkt fließt, was an hundert Stellen der Jacobischen Schriften in wechselnder Sprache und mit wechselnden Absichten über das Wirken der Person, vor allem der praktisch-sittlichen, geurteilt wird[238], und überall aufs genaueste mit Schillers Denkungsart übereinstimmt, auch mit Rücksicht auf die gemeinsame Polemik gegen Kant im Punkte des ethischen Rigorismus. Doch davon war früher an seinem Orte die Rede.[239]

Zuletzt ist eben weder die theoretische, noch die sittlich-ästhetische Seite in der menschlichen Vernunftperson die am meisten betonte oder zu betonende; sondern diese Eigenschaften alle müssen, je gründlicher, desto besser, zu leichten und immer leichteren Äußerungsformen der Grundnatur alles Vernünftigen werden, das heißt der Religion. Die Schönheit der Natur und die Schönheit der Seele treffen im Grunde in ihrer innersten Natur, darin

[237] S. W., Bd. V, S. 419.

[238] Vgl. u. a. Bd. V, S. 87, 110, 182, 193.

[239] Auch von der notwendigen Einschränkung, die in Hinsicht auf diesen Punkt der Übereinstimmung mit Schiller gemacht werden muß. Man mag sich indessen immerhin gegenwärtig halten, daß, bei aller Kompliziertheit der verschiedenen Persönlichkeiten, doch bei Beiden das künstlerische Interesse das zeitweilig stärker betonte (bei Schiller überhaupt das stärkere), das ethische Interesse aber das eigentlich und durchgehends grundbetonte war, woraus sich auch die Modifikation in dem beiderseitigen Verhalten Kant gegenüber erläutert.

zusammen, daß sie einen Gott durchscheinen lassen. Und wieder ist es ein Wort des mystischen Poeten, das diesen Übergang von der Schönheit zur Heiligkeit, auch im Sinne Jacobis, am besten zum Ausdruck bringt:

Die Morgenröt' ist schön, noch schöner eine Seele,
Die Gottes Strahl durchleucht in ihres Leibes Höhle.

Zweites Kapitel.

Das Heilige.

Religionsphilosophie ist nur ein Zeugniß der im Menschen gefundenen Religion.
(F. H. Jacobi, S. W., Bd. III, S. 195.)

Einführung.

Trotz des unsystematischen und rhapsodischen Charakters, der den philosophischen Leistungen Jacobis anhaftet, schließt sich doch für den Betrachter die Fülle ihrer einzelnen Aufgaben, Einsichten und Tendenzen zu einem außerordentlich festgefügten Ganzen, das alle seine Resultate um einige wenige Grundprobleme energisch sammelt.

Aus ihrer Mitte treibt es den letzten, beherrschenden Gedanken mit unfehlbarer Sicherheit. Das Verdienst dieser Tatsache fällt dem kritischen Verstande Jacobis zu, dessen Grundzug eine unverkennbar scharfe Dialektik ausmacht. Dies und ein starkes Bedürfnis nach klaren Begriffen und durchsichtigen Zusammenhängen bildet im Geiste Jacobis das beste Gegengewicht gegen den Einfluß Hamanns, dessen nicht minder gewandte Dialektik es liebte, Verwirrung in die geordneten Begriffsreihen des philosophierenden Verstandes zu tragen, um auf solche Weise desto leichter den ihm verhaßten Geist der wissenschaftlichen Theorie zu besiegen und ihn den Offenbarungen seiner Mystik zu unterwerfen.

Die vielberufene Gefühlsphilosophie Jacobis entbehrt so nicht des kritischen und des systematischen Triebs. Und wenn sich dieser auch im Zusammenhang der Darstellung gar nicht, oder nur selten durchzusetzen weiß, so beherrschte er doch die Summe der philosophischen Lebensarbeit des Denkers.

Die Disposition ihrer Gesamtaufgabe gliedert sich dabei so:

Drei Themata sind es hauptsächlich, aus denen Jacobi alle Fäden seiner Untersuchung, unter häufigem Abreißen, immer aufs neue spinnt. Die erste Problemgruppe bezieht sich auf den nächsten Gegenstand der Spekulation, der zugleich ihr Urheber und Träger ist. Dieser Gegenstand ist der Mensch; im einzelnen, die Tatsachen seines Daseins und die seines Bewußtseins. Daraus folgt sofort die ganze Problemperspektive auf Subjekt und Objekt, ihr Wesen, ihren erkenntnistheoretischen Dualismus und auf die Möglichkeit seiner Synthese.

Dabei unterscheidet in der Folge die philosophische Betrachtung drei Faktoren der aller Erkenntnis zugrunde liegenden Fähigkeiten, nämlich die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft des Menschen. Dies in engem Anschluß an die kritische Terminologie Kants.

Mit Hilfe dieser drei in ihrem Wesen unterschiedenen Vermögensarten begibt sich das erkennende Subjekt an die ihm eigentümliche und ursprüngliche Aufgabe; sie beruht in der zunehmenden und approximativ bis zur Unmittelbarkeit gesteigerten Erfassung jener höchsten Werte, auf deren Geltung und Wirklichkeit sein eigenes Dasein, die gesamte Subjekt-Objektivität, und somit alles Leben, Begehren und Erfüllen selber aufgebaut ist.

Die Art und Weise, wie das erkennende Subjekt an diese Aufgabe, auf Grund der Mittel und Hilfskräfte seiner natürlichen Organisation, herantreten muß, dies und die Summe der daraus sich ergebenden Gewißheitsformen stellt sich als Mittelpunkt der zweiten Problemgruppe dar.

Dieser gesamte Apparat dient aber allein, gewissermaßen vorbereitend, zur Erreichung jenes letzten Erkenntnisziels, das zugleich höchster Daseinszweck ist. Die Fragen, die diese vornehmste Aufgabe selber stellt, machen den Inhalt der dritten Problemgruppe aus.

Erkenntnisträger, Erkenntnismittel und Erkenntnisinhalt sind also die drei Gegenstände der Philosophie Jacobis.

Die verschiedene Grundtendenz, gewissermaßen der verschiedene Stimmungsgehalt, der diesen drei Themen von Natur innewohnt, kam den eigentümlich verteilten Gaben des Jacobischen Geistes aufs beste entgegen.

Die Frage nach dem Erkenntnissubjekt mit der ganzen Folge ihrer logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen fand den beweglichen Verstand Jacobis durchaus kritisch, durchaus kantisch, ja manchmal so sehr dialektisch gestimmt, daß die Denkweise Kants ganz in der Weise des nachkantischen Idealismus überboten erscheint. Dabei sind die speziellen Resultate durchaus kantisch; die Kantkritik stellt sich aber sofort ein, wo die Übergänge in die Fragen der zweiten Problemgruppe herüberspielen.

Jacobi sieht in der sinnlichen Apprehension, in Verstand und Vernunft vielmehr die erkenntnisverarbeitenden Organe, als wirkliche Erkenntnis- und Gewißheitsvermittler. Daß sie bei Kant diese zweite Funktion in erheblichem Grade mit zu versehen genötigt sind, ist im tiefsten Grunde der Differenzpunkt, der Kant von Jacobi, wie auch von der ganzen Fichteschen Schule trennt. Verstand und Vernunft nämlich als *Gewißheitsvermittler* — von der Sinnlichkeit ganz zu schweigen — müssen notwendig eine strenge Immanenzlehre in der Konsequenz mit sich führen, da sie natürlicherweise ihre Autorität dazu nur in den Grenzen ihres eigenen Wesens tragen können. Über sich selber hinaus vermögen sie keine Gewißheit zu verbürgen. Nun ist es aber die Tendenz dieser Organe des Erkennens, über sich hinauszuweisen, wie Kant selber nachgewiesen hat. Ja, noch mehr; und auch dies evident gemacht zu haben, ist gerade Kants Verdienst: diese Erkenntniskräfte beziehen das beste Teil ihres Anspruchs auf objektive Allgemeingültigkeit ihrer Funktion und der daraus sich ergebenden Erkenntnisresultate auf gewisse Werte, die jenseits ihrer eigenen Natur liegen, für sie also transzendent sind, und die allererst dazu dienen, sie selbst, mit allen ihren autoritativen Funktionen zu begründen und zu stützen.

Kants Kritik erscheint Jacobi daher als begründet auf strengster Immanenz mit dem Resultat des Nachweises, daß diese Immanenz unmöglich sei und einer stützenden Transzendenz bedürfe; oder auch, da sich hier das Verhältnis ohne weiteres umkehren läßt, daß ohne ein Ding-an-sich kein Eingang in die Vernunftkritik gefunden werden könne; und daß mit dem Ding-an-sich, in Kants System zu bleiben, gleichfalls unmöglich erscheine.

Großenteils aus einer derartigen, polemischen Auseinandersetzung mit Kants Philosophie, die bis dahin Jacobis Führerin war, erwuchs diesem die Notwendigkeit, sich mit der Frage nach den eigentlichen Erkenntnisvermittlern so klar wie möglich abzufinden.

So trieb ihn sein philosophisches Denken in das Bereich der

zweiten Problemgruppe. Hier mußte der Boden der spezifischen Erkenntniskritik, der sich als unfruchtbar erwiesen hatte, sozusagen prinzipiell verlassen werden. Der logische Verstand konnte zu keinem befriedigenden Resultate führen.

Vielleicht leistete dies die unmittelbare Kraft des unbefangenen Gemütes, die freie Intuition, die natürliche, angeborene Genialität. Die Woldemar- und die Allwillstimmung drang durch, Goethes und Jacobis idealisiertes Selbstportrait trat richtungweisend hervor, die philosophische Betrachtung gewann unversehens einen poetischen Schwung: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sind für sich außerstande, mehr zu liefern, als bloß leidlich geordnete Begriffskomplexe; also nicht mehr, als das vogelfreie Material für jede beliebige Skepsis. Die Ohnmacht der immanenten Erkenntniskräfte wird besiegelt durch ihre Selbsteinsicht als durchaus von höheren, unerreichbaren Werten abhängiger Funktionen zweiten Grades. Den Umstand, daß sie jene höheren Werte nicht erfassen können, weil sie dazu als niedrigere Funktionen nicht geschaffen sind, dazu zu benutzen, um aus der Selbsteinsicht der Abhängigkeit die übergeordneten Wirklichkeiten zu Ideen und Postulaten der eigenen Ohnmacht herabzuziehen, ist Überhebung und Wahnwitz. Könnte unser Erkenntnisvermögen mehr begreifen, als die eben noch begriffene Tatsache seiner Dependenz, so wäre es damit identisch mit dem Begriffenen, also mit dem, was ihm natürlicherweise übergeordnet ist.

Mit dieser Einsicht setzt für Jacobi die Notwendigkeit einer erkenntnistranszendenten Befestigung allen Wissens ein, die sich demnächst, den einzelnen Graden der Erkenntnishöhe entsprechend, abgestuft zeigt. Im nächsten, täglichen Leben geschieht diese Unterstützung der sinnlichen Erfahrung durch ein unmittelbares *Gefühl*, das der Erfahrung ohne weiteres die subjektive Kraft der Gewißheit verleiht. Dies Gefühl objektiviert uns die sinnlich apperzipierte Außenwelt mit solcher Sicherheit, daß es schon einer hochgradigen Schulung des Geistes bedarf, um ihn der Abstraktion zugänglich zu machen, auf der anfänglich aller spätere Subjektivismus und Idealismus beruht. Das Tier und der naive Mensch weiß nichts von einer solch künstlichen Ineinssetzung. Die geordnete Subjekt-Objektivität der erfahrbaren Welt ist ihm die erste, grundlegende Gewißheit.

Daß aber das sinnliche Gewißheitsgefühl die gesamte Natur der erkennenden, und danach auch der wollenden Wesen mit so untrüglicher Sicherheit beherrscht, das folgt durchaus nicht aus der Tatsache der ihm etwa selber innewohnenden Kraft. Vielmehr wurzelt jenes Gefühl mit der ganzen Autorität seiner Realitätsversicherung in einem letzten und begrifflich sehr komplizierten Grundvermögen, das Jacobi, mit überwiegender Bevorzugung des Wortes, *Instinkt* nennt. Über das Wesen dieses Instinktvermögens kann erst später ausführlicher etwas gesagt werden. Einstweilen genügt es, zu wissen, daß das sinnliche Fürwahrhalten ein Gefühl voraussetzt, das auf Instinkt beruht und das von diesem unter allen Umständen sorgfältig unterschieden werden muß. Der Instinkt steht mit dem Gefühl in keinem anderen Zusammenhang, als in dem der einseitig-realen Bedingtheit: der Instinkt gibt dem sinnlichen Wahrheitsgefühl die Kraft der unmittelbaren Geltung.

Indessen gliedert sich, dem Stufenbau der menschlichen Erkenntniskräfte entsprechend, an die sinnliche Erfahrung das Vermögen der verstandesmäßigen, kategorialen Urteilsverknüpfung, und als Resultat daraus das System der Begriffe. Im Vergleich mit den sinnlichen Erfahrungstatsachen sind die Leistungen des Verstandes von wesentlich höherer, wissenschaftlicher Dignität. Ja, in vielen Fällen stellen sie, in methodologischer Verknüpfung, das spezifische Wesen der wissenschaftlichen Arbeit scheinbar selber dar, so daß der Irrtum entstehen kann, als ob in der Methode und in dem Stoffumkreis des begrifflichen Verstandes der Umfang aller Erkenntnis überhaupt beschlossen sei.

Aber ein genaueres Zusehen muß diesen Irrtum zerstören. Der Verstand ist durch seine Natur gezwungen, alle seine Erkenntnisse im System seiner Kategorien zu begreifen. Diese kategoriale Gebundenheit drängt ihm die naturwissenschaftliche Methode auf, nach der ein notwendiges Emporsteigen von den Wirkungen zu den Ursachen, von dem Konkretmannigfaltigen zum Abstrakteinfachen stattfindet; und sie läßt ihn durch die Tendenz nach allerletzten Allgemeinursachen begrifflich erstreben, was inhaltlich absolut leer und daher für den Verstand schließlich durchaus problematisch ist. Der Verstand besitzt also ein zwar wohl gegliedertes System der Erkenntnis; aber alle Versuche, dieses aus sich selber heraus zur Gewißheit zu erheben und mit dem Anspruch der objektiven Wahrheit zu befestigen, scheitern an dem Naturtrieb des Verstandes, die Gewißheit allein im leersten Begriff zu erstreben, der nie erreicht werden

kann, und, wenn schon erreicht, dem Verstand selber das Unverständlichste ist. Auch hier muß also die Hilfe von außen kommen. Die Summe der Verstandeserkenntnis weist über sich selber hinaus auf Begriffe höherer Art. Nämlich auf Begriffe von höchstem Umfang und von höchstem Inhalt zugleich: Dem Verstand völlig unbegreiflich, und doch von ihm gefordert. Dieser Widerstreit in der erkennenden Natur des Verstandes ist geeignet, die neu hinzutretende Kraft der Gewißheit aufs äußerste zu verstärken, mit der der Verstand in der Ahnung des Höheren das Unbegreifliche erfaßt.

Die Ahnung allein gibt dem Wahrheit, was der Verstand wahrscheinlich zu machen versteht. Die Unmittelbarkeit, mit der sich die Ahnung ankündigt, wenn der Verstand mit seinen Aussichten zu Ende ist, gibt dem System der kategorialen Erkenntnis die Perspektive auf noch höhere Erkenntnismöglichkeiten, auf deren Autorität hin die niedere Einsicht sich bei ihren Resultaten zu bescheiden vermag.

Aber auch die Ahnung hat ihre zwingende Kraft nicht aus sich selber, ebensowenig wie das Gefühl. Das verborgene Motiv ihrer Überzeugungsstärke ist wiederum der Instinkt, der geheimnisvoll ihr Hervortreten an der geeigneten Stelle bewirkt, und der den erkenntnissuchenden Menschen treibt, sich ihr an der Grenze seines Verstandes unbedingt vertrauend zu überlassen.

Es findet sich inzwischen beim weiteren Aufsteigen zur höchsten Potenz der menschlichen Geisteskraft, daß das, was der Verstand, ohne es verstehen zu können, über sich selbst hinausgreifend ahnt, gerade den eigentümlichen und wesentlichen Inhalt der Vernunfterkenntnis ausmacht. Wäre es also nötig, so fände rückwärts die Ahnung aus dem Vermögen der Vernunft noch eine weitere Bestätigung. Doch ist nirgends davon die Rede, daß sie ihrer ausdrücklich bedarf. Denn die Macht des Instinkts ist höher, als selbst die reifste Einsicht der Vernunft, wie sich an seinem Orte näher erweisen wird. Wenn der Verstand das Vermögen der Begriffe darstellte, so besitzt der Mensch in der Vernunft das Vermögen der Ideen. Dies gilt durchaus mit allen weiteren Ausführungen Kants. Nur tritt der in der Kritik des Verstandes schon angelegte Differenzpunkt zwischen Jacobi und Kant an dieser höchsten Stelle vollendet hervor. Diese Ideen sind keine immanenten Postulate, keine akademischen Hypothesen, aufgestellt zugunsten eines reinlich konzipierten und disponierten Raisonnements, sondern sie sind absolute Wirklichkeiten,

höchste Realität im genauesten Wortsinn, und darum für alle Vernunftspekulation schlechterdings transzendent. Damit ist wiederum die Situation für den Gewißheit fordernden Wahrheitstrieb klar:

Die Vernunft an sich selber kann in den Grenzen ihrer Immanenz als Höchstes nicht mehr leisten, als eine wenn auch noch so plausible Theorie vom Reich der Ideen. Sie kann „vom Katheder aus" das Weltganze aufs beste nach den Gesichtspunkten einer wohldurchdachten Freiheits- und Gotteslehre zerlegen und zusammensetzen; sie kann die feinsten Relationen der höchsten Werte mit der gesamten Welt der Erscheinungen statuieren; sie kann sogar mit einer gewissen Berechtigung, unter Berufung auf die bloße Tatsache dieser ihrer Fähigkeit, die sicher nicht von ohngefähr ist, den Anspruch erheben, daß man diese ihre Ideen anerkenne, beachte und bei der Aufstellung eines Weltbildes berücksichtige — aber eine gegen alle Skepsis, ja auch nur gegen zulässige Erkenntniskritik gefestigte Gewißheit vermag sie nicht zu bieten, wie das Beispiel Kants, nach Jacobis Auffassung, selber am deutlichsten zeigt. Kant hat, solange er konsequent bleibt, im äußersten Wortsinn auch vollkommen recht. Denn die immanente Vernunft kann diese Gewißheit gar nicht bringen, deshalb, weil die Wahrheit transzendenter Wirklichkeiten gleichfalls nur im Transzendenten gefunden werden kann. Die Vernunft an und für sich endigt, erkenntniskritisch, bei einem unüberwindlichen ignorabimus. Das System der Erkenntnis vollendet sich in ihr bis zur letzten, denkbaren Vollkommenheit. Aber seine Bestätigung und Wahrheitsbekräftigung muß von außen, von jenseits dazu treten. Diese Bestätigung erhält die Vernunft im Glauben.

Es ist wichtig nicht zu übersehen, daß dieser Glaube, entsprechend seinen untergeordneten Vorläufern, die er in Gefühl und Ahnung besitzt, zunächst zu theoretischer Wahrheitsbekräftigung herangezogen, einen durchaus theoretischen Charakter trägt. Es ist ein Glaube, der das Gesamtsystem des Wissens beglaubigt. Dieser Glaube kann daher um den Preis des Verzichts auf alle vernünftige Gewißheit abgelehnt werden. Die Ablehnung macht den, der sie unternimmt, zwar intellektuell wehrlos und im Grunde so gut wie tot; moralisch aber tangiert sie ihn und seinen Charakter zunächst noch nicht. Freilich nur gewissermaßen im ersten Augenblick nicht. Denn so-

fort gewinnt der theoretische Glaube Jacobis einen bedeutsamen, ethischen Nebenton. Und zwar deshalb:

Auch der theoretische Vernunftglaube begründet seine bindende und lösende Macht nicht aus sich selber. Vielmehr entspringt er aus der gleichen Wurzel, aus der den Menschen alle letzte Wahrheit kommt, aus dem Instinkt. Hier zeigt sich vielleicht am deutlichsten, daß dieser Terminus von Jacobi ziemlich willkürlich gewählt ist und leicht mißverstanden werden kann, wenn man ihn allzu sehr im geläufigen Sinn einer niedrigen, animalischen Triebform auffaßt. Daß der Instinkt, den Jacobi meint, allerdings auch ausdrücklich diesen rein tierischen Trieb begrifflich mit umspannt, und auf diese Weise das Allerhöchste und das Allerprimitivste kühn in eins setzt, damit also eine begriffliche und inhaltliche coincidentia oppositorum der gewagtesten Art involviert, soll hier nur vorläufig angemerkt werden.

Hier war dieser Hinweis nötig, um darauf aufmerksam zu machen, daß der Instinkt weit davon entfernt ist, ein theoretisches Gewißheitsmoment insbesondere darstellen zu sollen. Der Instinkt, als Grund- und Elementartrieb der gesamten Erscheinungswelt mit geistigen Exponenten, ist vielmehr die Wurzel des ganzen, charakterologischen Habitus einer jeden empirischen Individualität. Das Gesamtindividuum ist dem Instinkt für seine charakterologische Sonderentwicklung verantwortlich; und es bedeutete daher den äußersten Fall der ruchlosen Verleugnung, wenn das Individuum wagen wollte, seiner Grundnatur selber abzusagen. Dies würde aber geschehen, wenn das Individuum sich weigerte, den Wahrheitswerten des sinnlichen Gefühls, der Verstandesahnung und des Vernunftglaubens Beifall zu zollen. Wahre Sinneswahrnehmung, wahre Urteile und wahre Vernunftideen wären zugleich geleugnet, und damit der Wahrheitstrieb selber entwürdigt und negiert.

So vollendet sich das System der Erkenntnis aus den Faktoren der subjektiven Bedingungen der menschlichen Erkenntnisorgane und aus den drei Hauptdaten der Gewißheitsmittel. Das Ziel, das in der dritten Frage nach dem Erkenntniszweck und Erkenntnisinhalt sich ankündigt, muß von hier aus erreicht werden.

Es hat sich gezeigt, daß im großen ganzen, will man den Gedanken diesen geringen Zwang um einer klaren Disposition willen antun, die Untersuchungen, die Jacobi dem ersten Problemteil, dem

Erkenntnissubjekt, zuwendet, sich mit der Aufgabe einer Erkenntnistheorie im weitesten Sinn, bei kantischer Grundlegung, decken. Daß ferner die Überlegungen, die er dem zweiten Problemteil, den Erkenntnismitteln, oder besser, den Wahrheitsvermittlern widmet, neben psychologischen Ansätzen vielfach ins Gebiet der willensmäßigen Funktionen hinüberspielt, und also teilweise die Ethik Jacobis ausmachen, deren Schwergewicht und volle Entfaltung übrigens, nebst der karg behandelten Lehre vom Schönen, auf der Grenze zu den Betrachtungen liegt, die dem dritten Problemteil, dem Erkenntniszweck und -inhalt, gelten. Die praktische Philosophie macht auf diese Weise den natürlichen Übergang zur Religionsphilosophie, während die gleichfalls hierher gehörigen geschichtsphilosophischen Versuche untermischt zwischendurchlaufen.

Denn alle Gedanken kommen bei Jacobi stets aus der gleichen Quelle und gehen nach dem gleichen Meer, um von dort aus, in neue Wolken einer schön redenden Sprache gehüllt, wiederum auf dem ganzen Wege wahllos niederzuregnen.

Wie übrigens Kants Geist die Erkenntnistheorie Jacobis offenbar beherrscht und Goethes Kraft des künstlerischen Schauens die praktischen, erkenntnisbegründenden Philosopheme des Mannes beeinflußt, so ist in Jacobis Religionsphilosophie der starke Einschlag Hamannscher Mystik unverkennbar.

Erster Abschnitt.

Das Wesen des Glaubens.

1. Der natürliche Glaube.

Im Jahre 1784 schrieb Jacobi an Mendelssohn: „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? — Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen."[1]

Es ist deutlich, was Jacobi damit sagen will: Die Worte bedeuten die Zusammenfassung seiner ganzen Erkenntnislehre, die darin gipfelt, daß wir, durch alle Verstandes- und Vernunfteinsichten hindurch, unaufhaltsam dahin gedrängt werden, als die letzte Basis der Gewißheit die Autorität anzuerkennen, die sich im Vernunfterkennen, als dem höchsten, ausspricht; diese Autorität ist der durch Instinkt gestützte Glaube. Aus diesem Grunde ist der Glaube zuletzt überhaupt die Basis des gesamten, in Subjekt und Objekt erscheinenden Daseins, und nichts ist diesem Dasein natürlicher, als der elementare Glaube an sich selber. „Nur durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben."[2] Das ist der bündigste Ausdruck für die Natur der gekennzeichneten Glaubensunmittelbarkeit.

Ohne Glauben kann das Leben in seiner primitivsten Nacktheit nicht gelebt werden. Ohne ihn ist die Wurzel des Daseins abgeschnitten: der Wechselbezug eines Ich zu einem Du.[3] Die notwendige Dualität der Welt wird sinnlos, wenn vom Subjekt zum Objekt keine Brücke mehr führt, die doch nur der natürliche Glaube an ihre beständige Korrespondenz schlagen kann. Was also im

[1] Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an H. M. Mendelssohn. Jacobis S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 210 f.

[2] Ebenda, S. 211. — [3] S. W., Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. XLII.

systematischen Zusammenhang der Erkenntnistheorie von Jacobi innerhalb der sinnlichen Wahrnehmungswelt Gefühl genannt worden ist, das erweist sich zuletzt als ein begriffliches Provisorium. Das Gefühl ist in seinem Wesen nichts anderes, als der gegenwärtige Glaube in der sinnlichen Einkleidung der natürlichen Erfahrung. In dieser Form ist er eine unmittelbare Offenbarung der Natur. Im Glauben als Gefühl haben wir die ganze Sicherheit und das Gleichgewicht unseres täglichen Lebens. Denn nur in dem, was Wahrheit für ihn hat, besitzt der Mensch sein eigentliches und beruhigtes Leben. Dieser Glaube kommt nicht von außen an uns herangeflogen, er findet sich auch nicht als eine explizite entwickelte Anpassungsform unseres Geistes an die Umgebung. Denn als solche wäre er in sich selber durchaus kraftlos und jeder skeptischen Kritik, im Sinne Humes etwa, preisgegeben: sondern er ist eine implizite wirksame Kraft der Natur und mit uns und allem Dasein überhaupt zusammen geboren. Die wichtigste Einsicht aus diesem Sachverhalt ist daher, daß von Natur und in seinem Ursprung jeder Glaube wahrhaftig ist. Ein falscher Glaube an der Quelle ist ein Widerspruch in sich selbst. Es ist allerdings denkbar und darum — weil das Mögliche nach Wirklichkeit strebt — auch eine Sache der Erfahrung, daß der natürliche Glaube in seiner Richtung und in seinen Absichten zu entarten imstande ist. Er kann im rein Sinnlichen zur subjektiven Täuschung werden, wie wir es oft erleben; er kann in seinen höheren Wirkungsformen als Irrtum und als Aberglaube auftreten, und er wird als solcher sich die Korrektur gefallen lassen müssen. Aber es ist von Bedeutung, nie zu vergessen, daß es keinen reinen Sinnenbetrug, keinen absoluten Irrtum und keinen hoffnungslosen Aberglauben gibt. In jedem Glauben ist ein Rest von Wahrheit, der ihm auch im Zustand der größten Verirrung noch den indelibeln Charakter seiner wahrheitssouveränen Herkunft bewahrt. Dieser Umstand ist in der Folge für die Beurteilung einzelner Konsequenzen in Jacobis Lehre von den positiven Religionen notwendig zu bemerken.

So werden also „alle Meinungen im Schoße der Wahrheit empfangen, alle Wahrheiten im Schoße der Meinung. — Die höchsten Grundsätze, worauf sich alle Beweise stützen, sind, unverkleidet, bloße Machtansprüche, denen wir, wie dem Gefühl unseres Daseins, glauben. Man könnte sie ursprüngliche, allgemeine,

unüberwindliche Vorurteile nennen: als solche wären sie das reine Licht der Wahrheit, oder gäben vielmehr der Wahrheit das Gesetz."[4]

Jacobis gewandte Sprache liebt gelegentlich das Wortspiel. Ein solches verbirgt sich in dem Begriff des Vorurteils, das alle Wahrheit begründen soll.

In der Tat urteilt „der Machtanspruch des natürlichen Glaubens" vor aller Erkenntnisformulierung, und wird so zur Basis des Wissens ebensowohl, wie der sinnlichen Erfahrung. Glauben und Wissen stehen zu einander durchaus in dem Verhältnis von Bedingung und Möglichkeit. Darum ist der Glaube im letzten Grund nichts, als ein schlechter und irreführender Ausdruck für den eines Wissens aus erster Hand. Die einzige Ausnahme eines immanent vollendeten Wissens, die Jacobi der Mathematik einzuräumen geneigt ist, kehrt am Ende doch auch in den gemeinsamen Ausgangspunkt zurück, insofern die Totalität ihrer Evidenz die willensmäßige Wahrheitsbejahung fordert, die allein vom Glauben geleistet werden kann. So geht alle menschliche Erkenntnis vom Glauben aus, ohne seine Fülle je zu erreichen. Denn diese Fülle ist die Gottheit. Würde unser Wissen dem Umfang unseres Glaubensanspruchs gleich, so wären wir wie Gott.[5]

Nun aber findet sich in uns als empirischen Individuen der unendliche, formale Trieb unterschieden und getrennt vom endlichen, inhaltlichen Wissen, und der Glaube, insofern er mit den Inhalten unserer Erkenntnis erfüllt werden soll, wird zur unendlichen Aufgabe: Inhaltlicher Glaube ist approximative Gotteserkenntnis.

So tritt schon im Bereiche des verstandesmäßigen Wissens die eingreifende Wirkung des höchsten Wesens deutlich hervor. Der Glaube, der im menschlichen Wissen die Bestätigung des Systems der Erkenntnis bringt, ist auf die Gottheit bezogen das absolute Wissen selber; oder umgekehrt, der Glaube, wie er sich in der das Wissen krönenden Ahnung manifestiert, ist „die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im endlichen Geist".

Die Ahnung zeigt den theoretischen Glauben in seinem Übergang zur praktischen Bejahung. Was der reine Erkenntnistrieb um seiner selbst willen in ein System gebracht hat, das ergreift der sittliche Wille als Regel seines Verhaltens und als Ziel seiner Aufgabe;

[4] S. W., Bd. I, S. 274.

[5] Vgl. S. W., Bd. II, S. 55 f. Dazu ist zu vergleichen S. 275.

als Norm und als realisiertes Sittengesetz. Freilich bedarf es dazu der höheren Erkenntnisleistungen, die dem Vermögen der „vernehmenden" Vernunft vorbehalten sind; das religionsphilosophische Element im Denken Jacobis kündigt sich hier im engeren Sinn schon an. Doch zeigt der Glaube, auch noch auf der Schwelle, die vom Wissen zum Schauen führt, eine Anzahl besonderer, für diese Stufe bemerkenswerter Merkmale.

In der Ahnung wird der Wahrheitsglaube zur intellektuellen Liebe Gottes. Hier hätte also das System Spinozas, als typischer Repräsentant des dogmatischen Realismus, seine charakteristische Stelle. Ganz der Meinung Jacobis gemäß. Denn das spinozistische System ist nichts anderes, als die vollendete Summe der begrifflichen Leistungsfähigkeit des Verstandes, nach „geometrischer Methode" in bester Ordnung aufgebaut. Es fehlt nichts, als die innere Kraft der objektiven Wahrheit. Dies fühlt der Verstand, und, von der Ahnung des Höheren ergriffen, schlägt sein theoretischer Forschungstrieb in ein sehnsüchtiges Begehren um, das Übergeordnete zu erfassen — begrifflich allerdings. Denn das ist sowohl sein Talent, wie sein Fluch. Spinoza hat also ganz folgerichtig gehandelt, als er sein System mit dem amor Dei intellectualis krönte: Er endigte bei der Ahnung, die Liebe ist, oder „Sympathie mit dem unsichtbar Wirklichen".[6]

Schon hier erreicht der ahnungsmäßige Glaube eine Kraft, die ihn dem bloßen Vernunftvermögen gegenüber zur grundsätzlich höheren Instanz macht: Glaube ist Liebe zum vernünftig Unerweisbaren; denn „die Liebe ist höher, denn alle Vernunft".

Sobald hier der Glaube im ahnenden Begehren und Lieben von den außertheoretischen Gemütskräften des Menschen Besitz ergriffen hat, zeigt er sich auch fernerhin als das Grundelement aller menschlichen Wirksamkeit. Keine menschliche Handlung, keine Gefühlsübertragung ist denkbar, ohne die Zuversicht auf die absolute Realität des inhaltlichen Glaubensziels oder der Gottheit. Gottesahnung begründet Sittlichkeit und Schönheitsdrang, und öffnet dem

[6] Deus se ipsum amat. D. h.: deus, der in sich vollendete, zu vollkommener „Verständigung" (zum Fichteschen „Wesen") gewordene Verstand, ahnt, und liebt ahnend, den deus, den die vollendete Vernunft (das Fichtesche „Ich") glauben, das heißt, anerkennen muß. Noch kürzer: Der diskursive Verstand ahnt und liebt den intuitiven Verstand, den intellectus archetypus.

inneren Auge den Blick auf das Heilige. Hier tritt das Wesen des Glaubens in seiner höchsten Offenbarung hervor.

Indessen ist es notwendig, noch einige Bemerkungen über das Verhältnis des Glaubens zur transzendentalen Vernunftkritik nachzuholen.

Kant hat den Versuch gemacht, den Umkreis der Kompetenz des Verstandes und der Vernunft auszumessen, soweit es sich um die Möglichkeit unbezweifelbarer Erkenntnisse und Normen für das praktische Verhalten handelt. Er glaubte, gefunden zu haben, daß dieser Umkreis sich mit dem der theoretischen Immanenz decke, und zugleich behauptete er, daß die zuverlässige Kritik selber diese strenggezogenen Grenzen nicht überschreiten dürfe. Es ist die Frage, wie es ihm gelingen konnte, den Gegenstand seiner Kritik mit dessen eigenen Funktionen kritisch zu beleuchten; wie die Kritik durch das kritische Objekt bestätigt werden konnte.

Betrachtet man daraufhin die kritische Arbeit Kants näher, so findet sich, daß Kant zunächst in dem einen Punkt noch im Dogmatismus der vergangenen Epoche stecken geblieben ist, daß er die Gewißheit des Wissens sich nicht ohne die Approbation des Verstandes denken kann. Sicheres Wissen ist begriffliches Wissen. Das steht für Kant fest. Nun war es aber Kant nicht entgangen, daß die bislang übliche Vermengung der Verstandes- und der Vernunftfunktionen, aus der so viele Verwechslungen und Verirrungen des Erkennens sich herschreiben, durchaus unstatthaft sei. Er bemerkte zuerst die von den Verstandesfunktionen wesensverschiedenen Funktionen des Vernunftvermögens. Zugleich trieb ihn die unmittelbare Einsicht, die Vernunft prinzipiell dem Verstande überzuordnen, obgleich das durchaus der Meinung eines jeden Begriffsdogmatismus zuwider läuft. Was ihn aber zur Anerkennung des Vernunftprimates zwang, das, um in Jacobis Sprache zu reden, war in ihm die Macht jenes geheimnisvollen Instinktes, der die Quelle der Verstandesahnung ebensowohl wie die des Vernunftglaubens ist.

Kant war von Natur tief *gläubig* und Genie genug, um sich die Bedeutung dieses Glaubens zum Bewußtsein zu bringen. So besaß er einen Glauben, der stärker war, als er selber, und gegen den sich nun der Verstand in ihm kräftig mit seinen Ansprüchen zur Wehr setzte. Aus diesem Kompetenzstreit des Vernunftglaubens und des Verstandeswissens erwuchsen alle Klärungen und Resultate

der Vernunftkritik, aber auch alle ihre Zweideutigkeiten, Widersprüche, Konflikte und ihre letzten, falsch gelösten oder ungelösten Probleme: „Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst", — so sagt Jacobi —, „und die Verschiedenheit des *Geistes* seiner Lehre von ihrem *Buchstaben*, daß er, *als Mensch*, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurteilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbständige Wissen in ein unselbständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nötig achtete. *Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft.* (Oder auch: Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann die Vernunft wieder überbauen mit dem Verstande.) So kam der Primat oder das allerhöchste Ansehen der Vernunft, von welchem, als dem einen und allgemeinen Grunde und Quell aller Prinzipien, ausgegangen werden mußte, erst hintennach zum Vorschein, und wurde geltend nur unter Bedingung, nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleich."[7]

Um des Verstandes willen verleugnete Kant seinen natürlichen Glauben der Vernunft gegenüber, und schwächte so die reale Kraft ihrer Freiheits- und Gottesgewißheit, bis sie sich mit der Hervorbringung blasser Ideen und Postulate begnügte.

Die Nachfolger Kants, die dessen natürliche Glaubenskraft, aus Mangel an ebenso genialer Einsicht, nicht mehr so dringend im Gewissen empfanden, benutzten den Kompromiß in ihrer Weise. Je nachdem; entweder proklamierten sie das spezifische Objekt des Verstandes, die sinnliche Natur, als den Gegenstand der spekulativen Erkenntnis: ihr Glaube — denn gänzlich kann ihn keine Gewißheitslehre entbehren — ward dadurch vollkommen sinnlich. Er „opferte und diente als Priesterin am Tieraltar der Sinnlichkeit."[8]

Oder aber es ergriff der aller Naturphilosophie entgegengesetzte Geist der Philosophie Fichtes den anderen Halbteil des Kantischen Kompromißproblems und versuchte, die ganze Schwierigkeit auf radikale Weise durch ihre Zurücknahme und Auflösung im extrem immanenten, transzendentalen Idealismus zu überwinden. Die

[7] S. W., Bd. III, S. 369 f. — [8] S. W., Bd. III, S. 224.

Natur verschwindet auf diese Weise gänzlich, die natürliche Subjekt-Objektivität der Welt und des Lebens wird zum kompliziertesten Problem, und das Ende ist ein Labyrinth von Abgründen, Irrungen und Geheimnissen in der Erkenntnislehre, aus dem kein Ausweg mehr zu finden ist:

„Es ist merkwürdig, daß die Philosophen auf die naheliegende Reflexion, die hier aushilft — aber auch allein aushelfen kann —, nicht geraten, und lieber ein ganzes System von Geheimnissen ersinnen, als ein einziges, wirklich vorhandenes, gelten lassen wollen."[9]

Die naheliegende Reflexion ist die auf die Notwendigkeit einer einzigen, transzendenten Instanz, auf die sich das System der Immanenz berufen muß, wenn es Sinn und Geltung haben soll. Diese Instanz ist der Vernunftglaube, geboren aus dem Geheimnis des Instinktes.

Dies einzige und höchste Geheimnis ist Anfang und Ende aller Versuche, Erkenntnis zu suchen, Wissen zu sammeln und Gewißheit zu statuieren. Auf dies Geheimnis strebt alle weitere Untersuchung hin.

2. Der sittlich-religiöse Glaube.

Es ist nur soviel Erkenntnis im Menschen, wie Fähigkeit in ihm ist, zu fühlen, zu ahnen und zu glauben.[10] Gefühl, Ahnung und Glaube haben aber nicht nur in Wahrnehmung, Verstand und Vernunft, als reinen Potenzen des Intellektes, ihre Korrelate, sondern, da sie aus dem grundzügigen und ganzen Wesen des Menschen hervorgehen, sie beziehen sich auch ebenso unmittelbar auf die übrigen Gemütskräfte, nämlich auf den Willen und auf das ästhetische Gefühl. Es zeigt sich, daß die Dreieinigkeit der aus dem Instinkt geborenen Gewißheitsmächte jedes einzelne Seelenvermögen des Menschen gemeinsam zu seiner erreichbaren Höhe hinaufführt; dabei findet sich indessen, daß je eine dieser Mächte einer bestimmten Gemütskraft nochmals im engeren Sinn korrespondiert, und aus diesem Grunde jeweils im Gesamtcharakter der betreffenden, seelischen Sonderaufgaben das vorzugsweise Übergewicht hat. So beherrscht das erkenntnismäßige Ahnen Gefühl und Glaube mit seiner theoretischen Färbung. Eine Ästhetik würde den gefühlsmäßigen Ton in Ahnung

[9] Jacobi an Lavater, 7. III. 1791. Vgl. S. W., Bd. III, S. 543.

[10] Vgl. S. W., Bd. I, S. 245.

und Glaube überall mitklingen lassen, und für alle praktischen Probleme endlich bekommen deshalb Gefühl und Ahnung eine durchaus sittlich-religiöse Glaubensbedeutung.

Der erste Satz dieses Abschnitts muß deshalb folgerecht lauten:

„Es ist nur soviel Gutes im Menschen, wie Fähigkeit in ihm ist zu fühlen, zu ahnen und zu glauben."[11]

Die intellektuelle Liebe Gottes, die das vollendete System des Wissens als Ahnung krönt, zeigt den natürlichen Übergang ins Gebiet des Begehrungsvermögens an. Der Wille, der Wahrheit will, ist zugleich eminent praktisch und gut. Die theoretische Liebe wird bei geringster Verschiebung des Gesichtswinkels sittliches Handeln; der theoretische Vernunftglaube wird moralischer Glaube. Rückblickend erkennt er sich als geboren aus dem sittlichen Charakter: die Geltung des Satzes, daß Glaube Charaktersache ist, bekommt ihre innere Rechtfertigung. Vorwärts schauend versteht sich dieser Glaube als Grundlage jeder sittlichen Willensstrebung und religiösen Ergriffenheit:

Glaube an Gott ist Tugend, nicht Wissenschaft. So ist es das erste und vornehmste Kriterium des Menschen, der zur Sittlichkeit reif sein soll, daß er an sich selber glaube, nicht allein grob sinnlich, sondern auch im vollen Bewußtsein der Persönlichkeit, die sich als Träger der sittlichen Verantwortung weiß. Dies zweite Moment scheidet den sittlichen Glauben vom natürlichen Glauben. Jacobi selber bezeichnet den Unterschied so:

„Wir haben eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Christen[12] — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche, zufällige Natur des Menschen zum Gegenstand hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne,

[11] Vgl. S. W., Bd. I, S. 245.

[12] Jacobi identifiziert in diesem Zusammenhang den religiös-sittlichen Glauben kurzweg mit dem Christentum. Dies kann nur für die prinzipielle Betrachtung störend sein. In praxi ist es a posteriori allerdings Jacobis resultative Meinung, daß allein das Christentum den wahren, praktischen Vernunftglauben in seiner idealen Vollkommenheit repräsentiere. Diese Auffassung vom Christentum teilt er mit Kant wie mit den meisten seiner philosophischen Zeitgenossen der verschiedensten Richtung. Jacobi freilich besonders ehrlich.

wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben — mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß sich hinaufschwinge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegenwandelt der Erfüllung, hat den Glauben, der da selig macht" usw.[13] Der Springpunkt der Unterscheidung ist deutlich:

Der natürliche Glaube ist naturnotwendig. Der sittlich-religiöse Glaube, der das Reich der Freiheit begründen soll, kann nur ein freier Glaube sein: Eine Tat des sittlichen Charakters, der religiösen Persönlichkeit. So wird der sittliche Glaube auf eine neue und besondere Weise gleichfalls zur Aufgabe. Es gehört eine nicht geringe Anstrengung der sittlichen Kräfte dazu, ihn zu erringen: „Man kann ein Held keiner Art werden, wenn man nicht zuerst ein Held im Glauben ist".[14]

Und nur aus diesem Grunde „nennen wir: an Menschheit glauben, einem Freunde unbedingt vertrauen, groß und edel; Unglaube, Zweifel, Verdacht haben, etwas Kleinliches, Unedles; sie stammen aus der Furcht. Ein edler Mut also glaubt und vertraut."[15] Glaube darf auch auf sittlichem Gebiete nicht Gewißheit werden, sonst hört er auf, eine fördernde Kraft zu sein. Er würde uns Gott gleichsetzen und zugleich alles Leben auslöschen. Denn Leben ist Kämpfen und Streben.

Der Glaube muß vielmehr schwer sein, wie jede hohe Aufgabe. Je schwerer, desto besser für die äußerste Anspornung der sittlichen Kräfte im Menschen. Der Heroismus der sittlichen Persönlichkeit ist die köstliche Blüte höchster Anstrengung eines moralisch bestimmten Willens.

Daher war von je der Geist großer Persönlichkeiten und großer Zeiten ein strenger und heiliger Gehorsam: „Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht."[16]

Der Wert des sittlichen Glaubens liegt daher in der unbedingten Hingabe an die höchsten, unbekannten und unergründbaren Werte. Das verbindet ihn mit dem Glauben aus Religion. Die Übergänge vom einen zum andern verschwimmen: Unerkennbarkeit des Glaubensgegenstandes ist nicht nur keine menschliche Unzulänglichkeitsbestätigung, sondern im Gegenteil unentbehrliche Voraussetzung für jeden wirklich sittlichen Wert in menschlichen Willensäußerungen. Jacobi zieht die äußerste Konsequenz: „Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist, je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft, es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben"[17]: Credo quia absurdum. Aber doch nicht im vollen Sinne der Meinung Tertullians. Denn wenn jener den Inhalt des geoffenbarten Glaubens über- und widervernünftig nannte, und so eine radikale Trennung des Erkennens vom Wollen, der Theorie von der Moral verlangte, so stellt sich in Jacobis Beurteilung vielmehr durch die Vernunft der allerinnigste Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Trieb im religiösen Glauben ein. Nur der Verstand ist wider den Glauben; und dieser allerdings, außer dem größeren Zusammenhang und an sich allein betrachtet, unversöhnlich. So zeigt sich hier zum letztenmal die dualistische Differenz im philosophierenden Subjekt, um nun definitiv im religiösen Glauben, als der höchsten Synthese der entgegenstehenden Glieder, aufgehoben zu werden.

Der sittliche Trieb hat noch so viel vom Verstandesmäßigen in sich, daß er im Grundzug seines Wesens rationalistisch gesinnt ist: Er stellt sich die sittliche Aufgabe, um sie, wenn auch nur in der unendlichen Annäherung, zu erfüllen, und also zu rationalisieren. Darin liegt der Wert und die Ohnmacht des sittlichen Strebens zugleich: Endliche Wesen erreichen nie das unendliche Ziel. Das Streben nach dem absolut Unerreichbaren ist aber entmutigend und im letzten Grund sinnlos. Aus dieser Erkenntnis entspringt das religiöse Bedürfnis einer übermenschlichen, helfenden und erlösenden Gnade. Was für die endliche Menschenkraft unerreichbar ist, das erfaßt der göttlich gestärkte Menschengeist unmittelbar als Wunder: „Ich gehe den Wundern nach, wie andere der alle Wunder vertilgenden Wissenschaft"[18], bekennt deshalb Jacobi. Im engsten Zusammenhang mit diesem Gegensatz zwischen Wunder und Wissenschaft stehen die Gegensätze der Freiheit und Notwendigkeit.

[13] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 211 ff.

[14] S. W., Bd. VI. „Fliegende Blätter", Abt. I, S. 157.

[15] Ebenda, S. 144.

[16] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 242. Vgl. dazu ebenda S. 240—243 ff. Die Ansatzpunkte für Jacobis Geschichtsphilosophie treten hier wieder zutage.

[17] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 243 f. — [18] S. W., Bd. VI, S. 209.

Die Wissenschaft, die Jacobi im Auge hat, wenn er sie wundervertilgend nennt, ist die natürliche Begriffswissenschaft des Verstandes, die mit ihren Kategorien nur streng notwendige Verknüpfungen einsehen kann. „Wo aber hat die Natur ein Ende? Sie hat ein Ende da, wo die Freiheit anhebt. Gerade dieses Ende suche ich. — Wer den Wundern ein Ende macht, ist nicht mein Freund.“[19] Der religiöse Glaube ist Wunderglaube. Aber sein einziges Wunder ist am Ende das eine, große Wunder der Freiheit, mit der wir zu Gottes Kindern werden. In diesem einen Wunder sind alle übrigen beschlossen, und das Geheimnis des Weltzusammenhangs enthüllt sich. Dies Wunder kann nur geglaubt werden aus Liebe; es *muß* aber geglaubt werden, wenn der ganze Stufenbau der Erkenntnis und der praktischen Motivation nicht im Abgrund des Nichts versinken will. Dafür, daß dies nicht geschehe, sorgt am nachdrücklichsten das Unmittelbare im Menschen selber, der Instinkt. Er treibt uns auch schon in den niedrigeren und zufälligen Erscheinungen und Zuständen des Lebens, den Glauben an das Wunderbare durch Liebe zu begehren, und Jacobi macht über diesen Gegenstand eine Reihe feiner Beobachtungen. „Seltsam“, so bemerkt er zum Beispiel, „daß wir samt und sonders in unserer Wissenschaft, Kunst, oder anderen Geschäftigkeit, so gerne das Überschwängliche, das Wunderbare erreichen mögen, damit man uns ehre, uns liebe, und — *nicht begreife!* Seltsam, daß wir nach demselben Maße auch andre ehren und lieben.“[20] Wenn darin auch ein gutes Stück eines vorzüglich persönlichen Bekenntnisses steckt, so läßt sich doch ein allgemein wahres Moment nicht verkennen, das diesem Ausspruch innewohnt. Diese überall lebendige Wirksamkeit des freien Glaubens gibt ihm seine innere Zuversicht. „Jede feste Zuversicht ist eine in sich lebendige Kraft, und jede Kraft ist etwas *Göttliches*.“[21] Stützt sich die Zuversicht auf Beweise, so kann es geschehen, „daß wir sogar eine Überzeugung verlieren können, wenn wir auch den vollständigen Beweis, worauf sie sich

[19] Ebenda. Vgl. dazu Bd. VI, S. 174: „Ich glaube *Wunders* wegen: des Wunders wegen nämlich der Freiheit, die ein continuierliches Wunder ist. — Jedes große Beispiel ergreift uns mit der Autorität eines Wunders und spricht zu uns: Wenn ihr nur Glauben hättet, so könntet auch ihr die Thaten thun, die ich thue.“ — [20] S. W., Bd. I, S. 246.

[21] Aus einem Brief v. 27. XII. 1796. S. W., Bd. III, S. 564.

zu gründen schien, behalten haben“.[22] Es ist der Tiefpunkt unserer Verstandesohnmacht, daß wir es erleben können, Überzeugungen zu haben, ohne Glauben.

Daraus ergibt sich die Einsicht in den vergleichslosen, absoluten Wert des sittlich freien, religiösen Glaubens. Nur sein gänzliches Fehlen ist absurd. Jeder noch so verborgene oder sonstwie verhüllte Keim seines Daseins hingegen ist an sich schon von unmeßbarem Wert. Hier ist der Ort, sich zu erinnern, daß nach Jacobis Ansicht der Glaube eben überhaupt nur aus der wahren Quelle des Instinktes kommen kann, also in jeder Form ehrwürdig ist.[23] Die Folgerungen aus dieser Beurteilung des Glaubenswertes scheut Jacobi nicht: Jeder Aberglaube ist besser, als Unglaube. Jener ist verirrte Wahrheit, dieser ist finsterste Lüge oder sinnloses Nichts.

„Der Aberglaube raubt dem menschlichen Charakter nicht alle Würde, sondern gestaltet ihre Entwicklung in reichem Maße, wie wir an unseren eigenen Vorfahren, an den alten Griechen und noch vielen anderen Völkern sehen, welches von seinem Widerpart, dem Unglauben, oder der Verleugnung aller unsichtbaren Kräfte, nicht gesagt werden kann. Wer würde im alten Rom nicht lieber zu den Zeiten des Aberglaubens, als zu den Zeiten des Unglaubens gelebt haben?“[25]

Die Anfeindungen und mehr oder minder gewaltsamen Mißverständnisse, denen sich Jacobi durch solche, oft wiederholte Gegenüberstellungen bei seinen aufgeklärten Zeitgenossen zuzog, sind danach leicht zu begreifen, aber mit desto größerer Vorsicht und historischer Gerechtigkeit zu prüfen. Dabei stellt sich heraus, daß es Jacobi durchaus nicht an dringlichen Hinweisen hat fehlen lassen, die ihn dem Vorwurf des Obskurantismus, in der plumpsten oder in der feinsten Form, entheben. Schließlich sind seine Konsequenzen jeder ehrlichen Einsicht unentrinnbar[26], und Ehrlichkeit des Denkens ist

[22] Ebenda. — [23] S. W., Bd. III, S. 326 ff.

[25] An G. Forster, 26. I. 1783. S. W., Bd. III, S. 470. Vgl. dazu Bd. III, S. 325: „Der Geist im Menschen zeugt allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt.“ Die weitere Ausführung dieses Gedankens enthält die Geschichtsphilosophie.

[26] Sogar der sittliche Rigorismus Fichtes lernte bekanntlich mit der Zeit von Jacobi Maß und Weisheit. Der Wert der Sitte und der Überlieferung, das Märtyrertum der Propheten und Heroen im Gegensatz zum Ärgernis der Unmündigen mahnte auch ihn zur Vorsicht und zeigte ihm das neue Problem.

ein unbestreitbarer Vorzug der Jacobischen Spekulation. Es ist nur nötig, den passiven Wert des Aberglaubens strengstens in seine Schranken zu weisen, und demgegenüber die aktiven Werte des religiösen Vernunftglaubens desto schärfer herauszuarbeiten. In diesem Sinne wurde Jacobi nicht müde, zu betonen, „daß mit phantastischen oder abergläubischen Vorstellungen verschonte Köpfe desto mehr Raum für wahre und fruchtbare Begriffe behalten, und eigentliche Grundsätze nur in ihnen recht gedeihen können: daß Verständigung des Gewissens das Herz notwendig läutert, seine Bewegungen richtiger und zuverlässiger macht; daß wahre Erleuchtung den Menschen auch bessert; und darum selbst die geringste wirkliche Verbesserung der Erziehung und des Unterrichts von unendlich guten Folgen sein muß."[27]

Sowohl durch eine Menge derartiger, unzweideutiger Äußerungen, wie schließlich durch den Gesamtcharakter seiner philosophischen Lehre durfte Jacobi sich mit Fug gegen Verdächtigungen gedeckt glauben und überzeugt sein, „daß jene Vorwürfe von der Lehre eines blinden Glaubens Lavaterscher Jüngerschaft, Proselytenmacherei, Vernunfthaß usw. aus einem wirklichen Irrthum und Verdachte so wenig herrührten, daß man vielmehr, weil man eine ganz entgegengesetzte Meinung von mir hatte, mich durch nichts empfindlicher kränken und strafen zu können glaubte, als gerade durch Beschuldigungen und Vorwürfe dieser Art" usw.[28]

Jacobis religiöser Glaube ist viel mehr von der Art, daß er Gefahr läuft, aller historischen Tradition und Autorität entgegen, in den Ideenkreis jener Mystik zu geraten, die in der bedingungslosen Innerlichkeit des Glaubens, ohne alle Anlehnung an äußere religiöse Formen, den Schwerpunkt des religiösen Lebens sieht. Auf die Bedeutung, die in diesem Punkt besonders Hamann und seine dunkle Prophetie für Jacobi gewinnt, ist genügend hingewiesen. Die pietistischen Reminiszenzen der eigenen Jugend taten das ihrige dazu. So erklärt sich die eigentümliche Stellung, die Jacobis religiöser Glaube gegenüber den geoffenbarten Religionen und den positiven, historischen Dogmen einnimmt.[29]

[27] S. W., Bd. V, S. 212 f.

[28] Jacobi an Rehberg, 2. V. 1788. F. H. Jacobis Briefwechsel, hrsg. v. F. Roth, Bd. I, S. 469 f. — [29] Vgl. ebenda. Bd. II, S. 478 f.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen der Religion.

1. Die religiöse Gewißheit.

Im Fortgang der religiösen Gewißheitsbegründung hat es sich schon herausgestellt, daß der hiatus per irrationalem, der das Erkenntnissystem vom reinen Vernunftglauben trennt, durch das Wunder der Freiheit markiert wird. Die Lehre von der Freiheit erweist sich daher als die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage aller religiöser Überzeugung. Daneben kennt die reine Vernunft noch ein zweites Postulat, der religiöse Glaube aber noch eine zweite, reale Vorbedingung seines Inhalts, nämlich die Tatsache der Unsterblichkeit. Freiheit und Unsterblichkeit sind die Fundamente der religiösen Gewißheit. Eine kurze Begründung ihres Wesens muß der weiteren Untersuchung vorausgehen.

Jacobi definiert selber: „Ich verstehe unter dem Worte Freyheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen [er] er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt. — Er nennt sich also frey nur insofern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat."[30] Man muß sich gegenwärtig halten, was diese Definition im Zusammenhang der Philosophie Jacobis besagen will.

Die natürliche Subjekt-Objektivität der Welt, in die der Mensch, als ein bloßer Teil unter Teilen, mit gestellt ist, kennt keine Loslösung des Subjekts vom Objekt, also keine Aufhebung des Mechanismus der Naturnotwendigkeit zugunsten einer Teilbefreiung des Menschenwesens von den Gesetzen der Natur.

Wenn sie also doch statthaben soll, so bedarf die grundlegende Lehre Jacobis von der daseinsidentischen Dualität der Welt einer Berichtigung. Leben, so lehrt Jacobi, ist nur unter der Herrschaft der gesetzmäßig verknüpften Weltdualität möglich. Aber an dieses Leben zu glauben ist zuletzt nur möglich, wenn die gesetzte Spaltung des Daseins ihren Grund in dem freien Willensakt eines Wesens hat, dem diese Spaltung nicht anhaftet. Denn nur mit Beziehung

[30] Jacobis S. W., Bd. II, S. 315 ff.

auf eine dritte, absolute Einheit läßt sich die Korrespondenz der beiden dualistischen Reihen verstehen.

So offenbart sich, mitten im notwendigen Zusammenhang der subjektiven und der objektiven Natur, jener freie Willensakt des absoluten Wesens als göttliche Vorsehung. Vorsehung ist Freiheit Gottes. Aus ihr fließt unmittelbar die Freiheit des Menschen, unbegreiflich, und nur verständlich als göttliches Mittel, durch Liebe den Menschen für seine höhere Aufgabe geschickt und brauchbar zu machen.

Diesen reziproken Zusammenhang von Vorsehung und Freiheit aufgedeckt zu haben, rechnete sich Jacobi als sein besonderes Verdienst an: „Die Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten, sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwei Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen, ist das, was meine Philosophie von allen andern, seit Aristoteles bis auf diesen Tag entstandenen Philosophen, unterscheidet."[31] Freiheit wäre also nicht möglich, ohne Gottes Vorsehung, das heißt ohne die Freiheit Gottes, der den Menschen so organisierte, daß er die notwendigen Zusammenhänge seiner Natur durch Freiheit zu meistern vermag; und wiederum wäre diese Freiheit bei der unentrinnbaren Gesetzmäßigkeit der dualistischen Natur undenkbar, wenn Gottes Vorsehung die dazu nötigen Anstalten nicht getroffen hätte. Die Freiheit des Menschen ist ein Abbild der göttlichen Freiheit im Kleinen. „Den Menschen erschaffend, theomorphisierte Gott", sagt Jacobi mit einem glücklichen Ausdruck.[32] „Nothwendig anthropomorphisiert darum der Mensch."[33] — Diese Folgerung wird sich späterhin noch fruchtbar erweisen.

So „begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freyheit, wenn sie nicht waren am Anfange, dann auch überall nicht sind. — Ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Mensch; ein Mährchen, eine Lüge des Menschen Gott — der Gott des Sokrates und Platon, der Gott der Christen."[34] Diese Vorsehung hat nichts gemein mit dem „Betrug des Spinoza"[35], der mit dem hölzernen Eisen einer „blinden Vorsehung" und einer „freien Notwendigkeit" etwas aus-

[31] S. W., Bd. II, S. 46 ff. Vgl. S. 47—56 ebenda.

[32] S. W., Bd. III, S. 418. — [33] Ebenda.

[34] Ebenda, S. 123. Jacobis Berufung auf Platon ist häufig in diesem Zusammenhang. Vgl. u. a. Bd. II, 58 f. — [35] Bd. II, S. 114.

richten zu können glaubte. Die göttliche Vorsehung ist im Gegenteil dem Fatum und allem, was mit der Vorstellung von diesem Begriff zusammenhängen mag, in allen Teilen entgegengesetzt, so zwar, daß, „was im Gegensatze mit dem Schicksale, den Gott zu einem *wahren* Gott macht, *Vorsehung* heißet".[36]

So „offenbaret die Vernunft Freyheit, indem sie Vorsehung offenbaret."[37] Zugleich offenbart sie die Freiheit als ein faktisches Wunder im Bewußtsein.[38] Diese Verbindung der Natur mit dem Göttlichen, der Selbsttätigkeit mit der Notwendigkeit[39], die Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen[40] charakterisiert, in den verschiedensten Variationen, das Gebiet der Freiheit als das Gebiet der Unwissenheit.[41] Sie ist das große Wunder der Schöpfung.[39] Die *Notwendigkeit* des Wunders aber, also die notwendige Unbegreiflichkeit des höchsten Zusammenhangs ist begründet im Charakter der endlichen Begriffe überhaupt. Begriffen wir das Wunder der Freiheit, so begriffen wir die unendliche Gottheit. Gott läßt sich aber nicht aus Begriffen der Endlichkeit beweisen, und das Wesen Gottes in seiner Klarheit wird nur von Gott selber eingesehen. Die Freiheit ist uns also ein Wunder deshalb, weil wir nicht Gott sind.[42] Wohl aber haben wir im Freiheitsbegriff den allein wahren Begriff des Unbedingten.[43] Und nach allen negativen Instanzen hin besitzen wir in ihm wenigstens einen untrüglichen Maßstab zur Beurteilung der Unfreiheit und aller bloß vermittelten Handlung. Die bloße Passivität ergibt sich als völlig undenkbar. Sie stellt das reine Nichts vor. Und eben darum erscheint eine bloß vermittelte Handlung gleichfalls als ein völliges Unding.[44] Denn der immanente Ablauf bloßer Kausalreihen macht die Möglichkeit des Ablaufs selber zum Unsinn. Wenigstens erforderte der Ablauf in seiner begrifflichen Totalität den Anstoß einer ersten, bewegenden Kraft und also die transzendente Wirkung der Freiheit.

Bis an diesen Punkt, nicht weiter, reicht unsere begriffliche Einsicht in das Wesen des Freiheitswunders. Im Gebiete des Praktischen erleben wir seine Macht deutlicher, als das unentbehrliche

[36] Ebenda, S. 51. — [37] S. W., Bd. IV, Abt. I, Vorrede S. XXII f.

[38] Ebenda, S. 27 f. — [39] Vgl. Bd. II, S. 317 f.

[40] Bd. III, S. 324. — [41] Bd. II, S. 322.

[42] Bd. II, S. 317. Vgl. dazu auch Abschnitt I, S. 12.

[43] Ebenda, S. 80. — [44] Vgl. Bd. IV, Abt. I, S. 25 ff.

Mittel zur Sittlichkeit. „Wahre Freyheit ist mit der Tugend einerley.“[45]

Die Tatsache der begrifflichen Überschwenglichkeit des Wunders wird im sittlichen Streben umgedeutet zur wesentlichen Unerreichbarkeit des unendlichen Ziels. Die Unendlichkeit der Aufgabe entspricht allein der „Würde der Vernunft“.[46] Aber diese Vernunftwürde gilt doch nur dort, wo die Vernunft an das Wesen der Endlichkeit gebunden ist. Daß sie dieser Gebundenheit überhaupt unterliegt, ihre spezifische Unvollkommenheit also, ist wiederum absolutes Geheimnis. Es ist das schwerste und bedrückendste. Kant brachte diese Unvollkommenheit in einen Wurzelzusammenhang mit dem radikal Bösen in der Menschennatur. Jacobi kennt dies negative Moment nicht in der gleichen, scharfen Ausprägung wie Kant; aber es ist in seinem Denken und Glauben wirksam genug, um auch ihn mit seinem ganzen Argumentengewicht den Fragen der möglichen Befreiung von der Notdurft der Endlichkeit und Unvollkommenheit entgegenzudrängen, das heißt also, den Problemen der Unsterblichkeit und der Erlösung gegenüberzustellen.

* * *

Jacobis Ansicht von der Unsterblichkeit, wie sie sich hauptsächlich im Anschluß an die geschichtsphilosophischen Ausführungen darstellt, verrät nirgends einen besonders originellen Zug. Sie schließt sich vielmehr, im Sinne Kants, ziemlich selbstverständlich der spezifisch christlichen Glaubenslehre an. Höchstens kommt ihm aus dem stets betonten, instinktiven Gefühl des tief begründeten Daseins eine die ethische Überzeugung natürlich unterstützende Gewißheit: „J'existais trop pour craindre de cesser d'être. Darin liegt das Prinzip und die Summe aller Überzeugung.“[48] Wer im Innern seines Gemütes den Sinn einer Aufgabe, die unendlich ist, erfahren hat, der besitzt zugleich die reichsten Garantien für seinen Unsterblichkeitsglauben. Im Gegensatz zu der späteren, idealistischen Spekulation lehnt es indessen Jacobi ab, über die Art und Weise etwas Näheres auszumachen, wie das „höchste Gut“ sich im Reich der unsterblichen Geister darstellen soll, darin viel kritischer als die meisten Nachfolger der kritischen Philosophie. Für eine Philosophie, die unserem irdischen Leben und seinen endlichen Verhältnissen dient, genügt es, an der

[45] Bd. II, S. 369. — [46] Ebenda, S. 322. — [47] S. W., Bd. VI, S. 204.

Ahnung der höheren Welt festzuhalten, zu der das im Menschen berufen ist, was schon hier, im Reiche der Naturnotwendigkeit, sich wunderbar durch Freiheit offenbart.[48] „Preis und Ehre dann der ahndungsvollen Seele, welche des Sichtbaren vergessen kann, um zu leben im Unsichtbaren; die sich hingibt und wegwirft für diese Zeit, aus so hoher, göttlicher Liebe — Unsterblichkeit ihr zum Lohn und Palmen der Ewigkeit!“[49]

So erwächst die Gewißheit der Unsterblichkeit, wie im Grunde alle höhere Gewißheit, aus dem Bedürfnis nach Ausgleich entgegengesetzter Tatsachen des Bewußtseins. Die Antinomie des Verstandes, der sein Begriffssystem durchaus mit einem unbegreiflichen Begriffsabsoluten bekrönen möchte, macht ihn fähig zur Ahnung. Die Antinomie der Vernunft, die sich die höchsten Ideen zu höchsten, realen Aufgaben sittlichen Strebens macht, und dennoch die Realität der höchsten Werte nicht besser, als durch Postulate zu begründen weiß, offenbart die Macht des Glaubens. Unter seiner Herrschaft bekommt plötzlich die sittliche Freiheit ihre Bedeutung, und der Unsterblichkeitsgedanke tritt hervor als ihre natürliche und reife Frucht.

* * *

Mit der bewußten Erfassung seiner wunderbaren Fähigkeit zur Freiheit und mit der Gewißheit von der Unsterblichkeit hat der Mensch mit einem Male den ganzen Schematismus des theoretischen Erkennens hinter sich gelassen. Ein freies Göttliches ist in ihm erwacht, und mit diesem ein höherer Trieb zum Durchbruch gekommen. Weder dieser „Trieb“ noch sein „Gegenstand“ läßt sich „konstruiren“. Man müßte, „um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden und ein nothwendiges Wesen möglich ist“.[50] Nur einsehen läßt sich: Was bisher sich im Verstande als das ahnungsmäßige Bedürfnis nach einer Synthese in Rücksicht auf eine „erste und allerhöchste Intelligenz“ angekündigt, und was in der Vernunft sich geoffenbart hatte, im „Glauben an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist

[48] Als gefühlsselig kann eine solche Denkungsart nicht eben aufgefaßt werden. Sie erinnert vielmehr recht kräftig an Goethes Meinung über diesen Gegenstand, dem Jacobi auch hierin durchaus verwandt war.

[49] S. W., Bd. VI, Anhang S. 23.

[50] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 33.

ist“[51], das erhält jetzt erst „seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt“.[52]

„Der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates im Auge hatte“, fährt Jacobi fort. „Er ist das Θεῖον im Menschen.“[53] Die „reine Liebe“ selbst ist darum dem ἔρως des Platon gleichfalls engstens verwandt: Damit stellt sich Jacobi in den Grundlagen seiner Religionsphilosophie neben Platon, den die Geschichtsschreibung mit Grund den „ersten Theologen“ genannt hat.[54] Die psychologische, dreifache Gliederung der Seelenvermögen und ihre metaphysische Umdeutung in eine Stufenfolge transzendenter Erkenntniswerte erscheint bei diesem durchaus vorgebildet.

„Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde“, sagt Jacobi. „Die Richtung auf das Ewige ist der intellektuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe.“[55] Beide Triebe sind ursprünglich und in ihrer Wurzel gleich, gemäß dem Gesetz, „welches die Bedingung des Daseins selbst“[56] ist, nämlich dem Gesetz der Subjekt-Objektivität. Der Übergang von der einen Triebart in die andere geschieht durch freie Anstrengung, durch Tugend: und Platons ethisch-politische Formel gilt, daß τὸ ἐπιθυμητικόν durch den θυμός dem λογιστικόν unterworfen, durch σωφροσύνη und ἀνδρεῖα die σοφία reif für den ἔρως werden muß.

Die Loslösung des freien und ursprünglichen Instinktes aus der Dienstbarkeit des Erkennens, das an die Funktionen irgendeines endlichen Vermögens gebunden bleibt, ist die Geburtsstunde der Religion.

Alle Erkenntnis bezieht sich indirekt auf ihn, als auf ihre verborgene Quelle. Im Gebiete der religiösen Gewißheit endlich tritt er selber zutage, rein und ohne funktionenhafte Beimischung. Der rätselhafte Urtrieb selber ist das Vermögen aller Religion. Seine unbegriffliche, absolute Unmittelbarkeit ist hinreichend beschrieben worden. Er stellt, wenn auch nur durch eine erfahrungsmäßig-begriffliche, also eine nachträgliche Analogie, die Urgenialität selber vor. Aus ihm hat alles geniale Verhalten seinen Ursprung. Zugleich bringt es aber dieser Grundzug seines Wesens mit sich, daß die Äußerungen seines Vermögens, daß alle Religion mit ihrem gesamten Inhalt durchaus den gleichen Stempel des Unmittelbaren, genial Mitgeteilten tragen muß: Religion besitzt nur das religiöse Genie. Hinwiederum freilich ist diese Genialität in jedem Menschen mächtig, in dem die lebenspendende Kraft des Instinktes auch nur im letzten Rest noch nicht völlig erloschen ist. Und ein totales Erlöschen dieser Kraft im Individuum ist so unmöglich, wie die konsequente Verneinung aller Daseinsfunktionen, die aus ihr allein hergeleitet werden müssen[57]:

„Wer das Genie der Liebe hat, der glaubt nothwendig an Gott, an Vorsehung, an Unsterblichkeit. Der Same dieser Begeisterung ist in allen Herzen. Wo er unter Menschen nicht mehr aufginge, ganz erstürbe, würde alles wüst werden, lauter Tod sein. Das kann nie geschehen.“[58]

So kann also Religion allein dem gelehrt werden, „der Genie hat, — dem Geisterseher“.[59] Aber der geniale Instinkt, der dazu vonnöten ist, macht den Grund unseres ganzen Daseins aus. Daher darf der natürlich empfindende Mensch am ehesten ohne alle Sorge sein; viel mehr, als der Philosoph, der sich eine systematische Gotteserkenntnis aus Begriffen in den Kopf gesetzt hat. Denn diesem verschwindet die natürliche Kraft des Instinkts hinter dem Scheingewebe seiner Einsichten, und unversehens verliert er den rechten Weg und Zugang zur höchsten Gewißheit, indes bei jedem weiteren Schritt sein Salz ihm zunehmend dumm wird: „Philosophieren da hinauf, werden wir uns mit und aus unserem natürlichen Leibe nicht; sondern wenn es eine gewisse Gottes-Erkenntniß für den Menschen gibt, so muß in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisieren.“[60]

Die wiederholte Betonung der natürlich-organischen Grundbeschaffenheit des Instinktvermögens, das uns zur Religion fähig macht, ist für Jacobis Auffassung vom Wesen der religiösen Erkenntnis und Gewißheit durchaus charakteristisch. Religion ist, im

[51] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 32 f. — [52] Ebenda, S. 33.
[53] Ebenda.
[54] Vgl. W. Windelband; Platon. Frommanns Klassiker, Bd. IX, S. 124 ff.
[55] Ebenda, S. 34. — [56] Ebenda.

[57] Eine ausdrückliche Stellungnahme Jacobis unter diesem Gesichtspunkt zur prinzipiellen Frage nach der metaphysischen Bedeutung des Selbstmords findet sich nirgends.
[58] S. W., Bd. I, S. 296. — [59] Ebenda.
[60] Jacobi an Hamann, 18. X. 1784. S. W., Bd. I, S. 380.

Gegensatz zu den idealistischen Systemen der Nachkantianer, keineswegs nur die Spitze und letzte Krönung der Erkenntnispyramide, sondern sie ist vielmehr ein von ihr organisch unterschiedenes, gänzlich anders geartetes Produkt aus den ursprünglichsten Quellen des Lebens selbst. Religionsphilosophie kann darum nie etwas anderes und nie mehr sein, als „ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion", Naturgeschichte der Religion; einer Religion, die nicht durch Philosophie begründet und die nur, gleich der menschlichen Sprache, gelernt werden kann, „wie Hören und Sehen".[61]

Eine unbewußte, treffsichere Genialität der Natur offenbart sich hier wie im Kinde, das mit tastenden Versuchen sich der Sinnenwelt bemächtigt, bis mit einem Male, unberechenbar und in freier Genialität, das Vermögen der begrifflichen Anschauung durchbricht und den sinnlichen Erfahrungsstoff zu beherrschen lernt. Das Gebiet der Religion ist das Gebiet der Ursprünglichkeit des Instinktes, und darum in jeder Beziehung allein dem Genie zugänglich. So ist das Genie und das Geniale am Ende selber das beste Zeugnis für die Nähe und Gewißheit Gottes. Denn „jede wahrhaft genialische Schöpfung ist, in bezug auf die Natur, ein Wunder, und offenbart Ihn, der nur Wunder thun kann, den Urheber, den allmächtigen Beherrscher der Natur, den Regierer des Weltalls".[62] Der Zusammenhang mit der Lehre von der Freiheit, wie sie Jacobi vorträgt, liegt hier offen zutage. Die Freiheit, das einzige Wunder, ist eben das Vermögen der Unmittelbarkeit, also des genialen Ergreifens, Bildens und Erlebens: Freiheit und religiöses Genie sind zwei verschiedene Ansichten einer und derselben Sache. Überall da, wo eine sittliche Tat, ein geniales Werk der Freiheit den gesetzmäßigen Zusammenhängen der verstandesmäßig erfaßbaren Natur gegenübersteht, da lobt das Werk den Meister; da redet das Menschenwerk von der freien Kraft eines übervernünftig Göttlichen im Menschen, da predigt die Schöpfung den Schöpfer. Unmittelbar, wie jede solche Schöpfung, ist aber auch das Verständnis ihrer Entstehung und ihres Wesens. „Die dreieinige Erkenntniß eines in sich wahren, guten und schönen . . . geht aus einem überschwenglichen Gefühle unmittelbar hervor; wo dieses Gefühl ist, und nur da, ist Bewußtseyn der Freiheit, der Person, Geistes-Bewußtseyn."[63]

[61] S. W., Bd. III, S. 210. — [62] Vgl. S. W., Bd. II, S. 121.
[63] S. W., Bd. VI, S. 225.

Hier ist die Stelle, wo der Einfluß Jacobis auf die religionsphilosophischen Grundanschauungen seiner Zeitgenossen hervortritt. Schleiermacher hat im wesentlichen diesen Gedanken unverändert übernommen, ohne ihn erheblich weiterzuführen. Höchstens daß er dem Jacobischen Gedanken den letzten Schein einer gewissen religiösen Sentimentalität genommen hat. Aber um mehr als einen Schein, dies dürfte sich inzwischen ergeben haben, kann es sich auch in der Formulierung des Gedankens bei Jacobi nicht handeln. Die eigentliche Begründung des „überschwenglichen Gefühls" ist vielmehr mit der Gesamtdialektik des Jacobischen Systems aufs genaueste verknüpft: Die gefühlsmäßige Unmittelbarkeit des religiösen Verhaltens bekommt die Schärfe ihrer Betonung nur im Gegensatz zu der vermittelten Verständigkeit des natürlichen Erkennens; und was das Gefühlsmoment im Bereich der religiösen Gewißheit angeht, so bedeutet es, seinem Wesen nach, die beständige Erinnerung an die quellenmäßige Herkunft aller dieser Gewißheit, an den geheimnisvoll-ursprünglichen und darum weder gewußten noch begriffenen, sondern ausschließlich vital gefühlten Instinkt.

In ihm sammeln sich von allen Seiten die Strahlen jeder möglichen Einsicht und Gewißheit, wie in ihrem Brennpunkt. Durch die gesamte, transzendentale Erkenntnisbegründung hindurch bis hinauf in den Bereich der Religion und ihrer unmittelbaren Erlebnisse ruht in ihm die letzte Möglichkeit jeder geistigen Erhebung im Wissen und im Glauben.

Die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Instinktes stellt sich auf diese Weise als das letzte und zugleich zentral das ganze Gebiet der Philosophie beherrschende Problem dar, dessen Lösung den Kern der höchsten menschlichen Erkenntnisaufgabe ausmacht. Die metaphysische Begründung des Instinktes ist der Inhalt der Religionsphilosophie. Sie bezeichnet damit zugleich die Grenze der Transzendentalphilosophie, deren Spuren bis dahin Jacobi in der Hauptsache gefolgt ist. Die Möglichkeit der transzendentalen Immanenz des Verstandeswissens und des Vernunftglaubens ist aber an die religiöse Metaphysik des Instinktes gebunden. Die letzten theoretischen Reste, die in der religiösen Gewißheit dem Bewußtsein noch beigemischt erscheinen, verschwinden in der Mystik des religiösen Schauens, in dem das letzte, metaphysische Geheimnis der gespaltenen Welt offenbar wird.

2. Das religiöse Schauen.

„Der Mensch ist ein jenseitiges Wesen. Sinne und Verstand hat er mit den Thieren gemein. Die Vernunft gehört ihm besonders. — Sein Instinkt ist Religion.“[61] Auf dieser Grundlage baut sich alles auf, was zu einer Lehre von der Religion und ihrem Wesen an Raisonnement und an spekulativen Überlegungen überhaupt beigebracht werden kann. Das ist das Erste: Religion ist kein Resultat aus Erkenntnissen, sondern umgekehrt, alle Erkenntnis, sofern sie Philosophie und darum Religionsphilosophie ist, bedeutet nichts anderes, als ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion. Darum ist das Zweite: Zur Gotteserkenntnis führt kein Weg phantastisch überspannter, spekulativer Hypothesen, kein wissenschaftliches Hirngespinst der Abstraktion und keine Schwärmerei der Vernunft, sondern allein die Einkehr in das unmittelbare Leben der Persönlichkeit selber: „Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend.“[65] Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit ergibt sich also ganz aus der Natur seiner eigenen Organisation. An diese Organisation muß man sich erinnern. Sie ist ihrem Wesen nach zwiespältig. Natürliches, Bedingtes, Endliches ist in ihr gegenübergestellt und verknüpft mit Geistigem, Freiem und Göttlichem. Persönlichkeit und Gegenständlichkeit sind die dualistischen Antithesen, aus deren Wechselwirkung und Widerstreit das ganze Leben geboren wird, und aus deren Antinomien für die Vernunft der Stachel wächst, der den theoretischen und den sittlichen Wahrheitstrieb nicht eher zur Ruhe kommen läßt, als bis er im religiösen Erfassen des Göttlichen jene Spaltung im Dasein selber überwunden hat.

Aus beiden Halbseiten seines natürlichen Wesens entsteht dem Menschen eine Sehnsucht und darum eine Beziehung zur Gottheit. Alles religiöse Gefühl, Wissen und Erleben wiederholt in doppelter Brechung seiner Reflexe die doppelte Menschennatur.

Da ist zunächst die eine Hälfte des menschlichen Wesens. Es ist sinnliche Natur, Objektivität, Endlichkeit und naturgesetzliche Gebundenheit. Mit allen seinen Kräften findet sich der Mensch unter dieser Ansicht als ein unvollkommenes und überall abhängiges Geschöpf. Und je mehr er seine besten Talente und Erkenntnismittel

[64] S. W., Bd. VI, S. 46.

[65] Jacobi an Herder, 30. VI. 1784. S. W., Bd. III, S. 491.

anstrengt, je genauer seine Kritik die Vermögensarten des Verstandes und der Vernunft durchforscht, desto offenbarer wird ihre Unzulänglichkeit. Der Verstand liegt in den Fesseln seiner Anschauungsformen, die Vernunft verstrickt sich in Antinomien. Das letzte Resultat ist die Einsicht, daß der Mensch, so gewiß er Vernunft besitzt, ein unvollkommenes Wesen ist.

Aber diese Einsicht ist von höchstem Wert. Denn sie erhebt ins Bewußtsein, was ohne sie nicht erfahrbar gewesen wäre: die notwendige Relation des Negativen auf ein Positives. Nur zum Bewußtsein gekommene, klar überschaute Begrenztheit und erfahrene Unvollkommenheit schärft den Blick für das, was jenseits der Grenze ist, zwingt den Gewißheitstrieb zur Anerkennung einer außerdem nur geahnten Vollkommenheit. So verbürgt das Wissen der Unvollkommenheit das höhere Wesen, zugleich mit der Erkenntnis, daß „dieses überschwengliche Wesen begreifen, seine Natur einsehen, ergründen wollen, heißen würde, einen Gott suchen, der uns den Gott werden lasse. Wie thöricht! Wir wundern uns, . . . daß ein durchaus vollkommenes Wesen uns endlichen, und darum nothwendig . . . wesentlich unvollkommenen Wesen, als ein unmögliches Wesen erscheint. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht also erscheinen müßte?“[66] Von der Seite des natürlich-sinnlichen Menschen her ist diese Ahnung und instinktive Gewißheit des vollkommenen Wesens der einzige Gottesbeweis. Alle anderen Versuche des endlichen Erkenntnisapparates, dem Gottesgeheimnis nahe zu kommen, sind frevelhaft, im besten Falle töricht, wie denn, lange vor Kant, schon Johannes Baptista Vico gesagt hat: «geometrica ideo demonstramus, quia facimus; physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student.» Oder wie Pascal: «ce qui passe la géometrie, nous surpasse.»

Aber diese Versuche sind nur natürlich, und aus dem hinlänglich gekennzeichneten Trieb des endlichen Erkenntnisvermögens zu erklären, überall seine Grenzen zu suchen und womöglich zu überspringen. Der Verstand möchte Gott erkennen. Auf dem Gipfel

[66] S. W., Bd. II, S. 275. Vgl. dazu: „Es ist . . . meiner Vernunft Losung nicht: Ich; sondern, Mehr als Ich! Besser als ich! — ein ganz Anderer.“ — „Gott, d. i. Gottseyn, ist mir offenbar unmöglich, d. h. es stellt sich mir als etwas Unmögliches dar.“ S. W., Bd. III, S. 35. Ebenso Anm.

seines begrifflichen Systems des Wissens möchte er gerne das Absolute ergreifen. Aber, wenn er sich nur recht bescheidet, so darf er erleben, was kaum minder wertvoll ist: er empfindet die ganze Tiefe eines bedeutungsvollen Gefühls der Abhängigkeit, das ihn auf eine ganz andere Weise über sich selber hinaus weist, als ein allerhöchster, aber inhaltsleerer und sinnloser Begriff. Die Vernunft möchte Gott offenbaren. Sie weist überall an den Grenzen ihrer Kraft, wo ihre Ideen zu Normen oder zu höheren Wirklichkeiten werden möchten, auf die zusammenfassende, versöhnende und beherrschende Einheit hin, die als Gottheit das Unzulängliche erlösend aufnehmen soll. Aber doch ist das Beste, was sie zu leisten vermag, die glaubensstarke Ahnung, die das Wesen der Gottheit viel tiefer erfaßt, als der systematische Drang, der gerne der Gottheit eine bestimmte Stelle im philosophischen Gesamtsystem zudiktieren möchte, mehr um der Repräsentation und gewissermaßen um der Approbation der ihr untergeordneten Erkenntnisse willen, als des unmittelbaren, religiösen Erlebens wegen.

Das ist also das Verhältnis des natürlichen Menschen zu Gott: Als ein bedingtes Wesen hat er, doch einer besseren Art teilhaftig, die Natur unter sich und Gott über sich. Seine Vernunft schützt ihn davor, das Göttliche unter sich zu suchen, den Weg nach oben und den nach unten zu verwirren und zu verwechseln. Denn die Vernunft sträubt sich ungleich mehr gegen die Naturalisierung als gegen die Anthropomorphisiernng Gottes.[67] In seiner Menschlichkeit ahnt der Mensch schon die zweite Hälfte seines Wesens, seine Göttlichkeit. Durch diese Ahnung wird er zugleich der Religion fähig, und es ist darum eine bloße Folgerung, daß eben „die Religion den Menschen zum Menschen macht“..[68] So ist der Mensch gehalten, sich als religiöses Wesen zu erkennen, bei Strafe der Entdeckung, daß die Wahrheit ist, es sei keine Wahrheit. Denn in Abhängigkeitsgefühl und Ahnung mündet alles Wissen des Verstandes und alle Ideenkraft der Vernunft. Seine Unvollkommenheit und Bedürftigkeit läßt den Menschen die Art seines Verhältnisses zur Gottheit erst recht inne werden, etwa in der Art, wie es Hamann gelegentlich ausdrückte: „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde. —

[67] Vgl. S. W., Bd. III, S. 421 f.

[68] S. W., Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. XX.

Wir sind seines Geschlechts. — Die differentia specifica liegt blos darin, daß wir noch in der Mache sind.“[69]

Damit wir nun wirklich „in der Mache“ sein können, bedarf es durchaus des anderen Halbteils unseres menschlichen Wesens, der unsere „zweite Natur“ ausmacht, nämlich der Fähigkeit des Subjektseins, der sittlichen Individuation, die neben den Eigenschaften der Freiheit und der Unsterblichkeit sich unserem sinnlichen Menschentum als etwas Göttliches beimischt.

In der Verknüpfung verschiedener Qualitäten und in der Ineinssetzung zweier Welten im Menschen erscheint dieser selbst als das eigentliche und höchste Wunder Gottes: „Mannigfaltigkeit und Einheit in unerforschlicher Verbindung.“[70] So ist ein zweiter Weg zur Gottesgewißheit aufgetan. Das ist der Weg, der Verwandtes zu Wesensverwandtem führt und die Zusammengehörigkeit des Göttlichen, wo es immer in die Erscheinung tritt, spüren läßt: Wir glauben an Gott, weil wir ihn im edlen Menschenbild sehen und wiedererkennen. Wenn wir von dieser Seite her uns der Gotteserkenntnis nähern, kann es nichts schaden, zunächst noch die Gottheit beliebig verhüllt im Menschenbild zu ergreifen, bis die Kraft zu höherem Erfassen genügend erstarkt ist. Wir anthropomorphisieren die Gottheit sogar mit einem gewissen, guten Recht: „Denn wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphisierende Ausdruck, als offenbar symbolisch, der Vernunft der liebste.“[71] Es ist nur notwendig, daß sie sich ihrer Einsichten per analogiam bewußt bleibt. Um so größer ist aber dies Recht, je mehr sich die Betrachtungsweise auch umkehren läßt. Denn der Mensch hat nur insofern teil an dem göttlichen Wesen, als Gott ihn theomorphisierte, als er ihn ins Dasein rief. Seine Freiheit, sein Gottes- und Unsterblichkeitsbewußtsein ist nichts anderes, als eine Folge des Nachschaffens der Gottheit nach ihrem eigenen Vorbild. Und so steht jedem Anthropomorphismus komplementär ein Theomorphismus entgegen, als ein sprechendes Zeugnis für die Wechselbeziehung höherer Art, die von Mensch zu Gott und von Gott zu Mensch herüber und hinüber die unzerreiß-

[69] Hamann an Jacobi, 14. XI. 1784. S. W., Bd. I, S. 387.

[70] S. W., Bd. III, S. 213. — [71] S. W., Bd. I, S. 250.

baren Fäden webt. Der Mensch ist überhaupt nur in Rücksicht auf die Gottheit etwas; aber auch das sinnvolle Wirken der Gottheit ist ohne den Menschen nicht auszudenken. Eine Dualität höherer Ordnung ersetzt die niederen Daseinsbedingungen der natürlichen Subjekt-Objektivität. In ihr zeigt sich der Mensch bemüht, sich vom Stoff zur Form, von der Welt zu Gott zu erheben, und dies gelingt ihm nur, soweit die Form in ihm selber lebendig ist[72]; kein äußerer Ansporn, kein angelerntes Vorbild vermag ihm diese innere Gotteskraft zu ersetzen: „Was Er in dir ist, darauf allein kommt es an; du ersiehest durch ihn die Gottheit, indem du dich ... mit ihm empor schwingest, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur an ihm dazu empor zu schwingen.“[73] Gott selber nimmt Anteil an der Entfaltung des Göttlichen im Menschen. Wie weit freilich diese Anteilnahme geht, ob sie gar ein entwicklungsmetaphysisches Interesse für sich selber aus der Höherentwicklung des Menschen zu nehmen Anlaß habe, das bleibt für Jacobi im Dunkeln. Im großen und ganzen sind solche Ansatzpunkte, wie sie sich zerstreut in seiner Religionsphilosophie wohl finden lassen und auf die zeitgenössische, idealistische Philosophie hinzudeuten scheinen, in der Tat für Jacobis grundlegende Anschauungen unwesentlich und sicher ohne nachhaltigen Einfluß. Das in sich geschlossene, fertige Wesen der Gottheit, das, wie sich noch zeigen wird, in dem Ideal der allerhöchsten und vollkommensten Persönlichkeit seinen unzweideutigen Ausdruck findet, widerspricht jedenfalls auf das Entschiedenste jeder Hypothese, die das göttliche Wesen irgendwie in den zeitlichen oder außerzeitlichen Läuterungsprozeß des Menschengeschlechtes hereinziehen möchte. Die Gottheit ist und bleibt vielmehr auch für den gottverwandten Menschengeist der in seinen ewigen Ideen geoffenbarte, höchste Wert, der unveränderlich und unerreichbar über der Bahn seiner Entwicklung steht und ihm nur die Kraft und die stolze Zuversicht auf die Echtheit seines Zieles verleiht. Sie macht ihn ehrwürdig: „Was hat der Mensch, daß man ihn ehre, wenn nicht dieses, daß er zu denken vermag, was höher ist, als seine Vernunft.“[74] Allein in diesem Denkenkönnen der Gottheit vermag er sich selber zu überspringen, und „die Vernunft muß der Religion und ihren Gütern nachkrüppeln“.[75]

[72] Vgl. S. W., Bd. VI, S. 157. — [73] S. W., Bd. III, S. 286.
[74] S. W., Bd. III, S. 422. — [75] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 214.

So hat der Mensch, der seine höhere Natur erfahren hat, allem Wissen, Ahnen und Glauben voraus, wie aus dem Genuß der Freiheit die Idee des Freien, aus dem der Tugend, des Lebens die Idee des Tugendhaften und des Lebendigen, so auch aus dem Genuß des Göttlichen, vor allem Beweisen, die Idee Gottes.[76] Der Begriff der Vollkommenheit ersteht ihm aus diesem innigen Vorgenuß Gottes als die Idee einer beseligenden Vollendung. Dieser Genuß ist die einzig mögliche Form einer erstrebenswerten Glückseligkeit, in der Vernunft und natürliches Gefühl in gleichem Maße sich zu beruhigen vermögen. Es ist die Glückseligkeit der mystischen Versenkung, das selige Schauen, wie es Jacobi von Hamann gelernt hat. In diesem Schauen wird dem geöffneten Auge, „von dem, durch den Einfluß des Lichtes selber, der Staar abgefallen ist“, das Wesen Gottes erst völlig klar und die letzten Zusammenhänge offenbar, die wir als Menschen überhaupt einzusehen vermögen, und die unser da und dort in bedeutsamen Teilstücken erfahrenes Weltbild harmonisch ergänzen und vollenden.[77]

* * *

Danach erscheint das Wesen Gottes als die Vollendung der keimhaften Anlagen in der Menschennatur. Gott hat den Menschen theomorphisiert, nur darum ahnen wir seine Vollkommenheit: Es ist die Vollkommenheit des dualistischen Systems überhaupt, die durch ihre Wirklichkeit bewiesene Möglichkeit der Harmonie zwischen Dinghaftigkeit und Bewußtsein, zwischen Natur und Geist. Gott schafft sich seine Objekte durch seinen Gedanken. Das ist im Grund nicht wunderbarer, als daß der Mensch sich „als bildende Kraft in dem Ungebild“[78] gleichfalls erweisen kann. Der Unterschied ist nur der: Aus dem denkenden, endlichen Wesen „kann der von ihm hervorgebrachte Gedanke ausgehen und im Leblosen, in dem seinem Wesen nach Uneinen, wirkliche Dinge, Abbilder des in ihm wohnenden Urbildes erzeugen“[79]; mit anderen Worten, der Mensch kann in der Sinnenwelt kraft seiner Gedanken und Ideen sittlich und künstlerisch schöpfend wirken und gestaltend in den Zusammenhang des Geschehens eingreifen. „Aber das denkende Wesen vermag nicht

[76] Ebenda, S. 241.
[77] Vgl. Jacobi an Hamann, 16. I. 1786. Bd. IV, Abt. III, S. 135.
[78] S. W., Bd. III, S. 458. — [79] Ebenda.

zu beseelen diese Abbilder, wenn es selbst ein nur erschaffenes, von einem Höheren ausgegangenes Wesen ist. Selbstseyende Wesen ins Daseyn zu rufen, vermag allein Gott, der Allerhöchste."[80] Gott ist mehr, als Weltseele, mehr als bloß höchster, begrifflicher Repräsentant des geistigen Prinzips: Gott ist Weltschöpfer, das heißt, Herr über beide dualistischen Prinzipien, ja, ihr ausdrücklicher Erzeuger aus bewußter Absicht und ewig gültigem, wenn auch unerforschlichem Ratschluß. Die wahre Philosophie ist darum „nicht entfernter vom Materialismus, als sie es vom Idealismus ist; sie behauptet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, ihre Objektivität, behauptet die Wirklichkeit der höchsten Ursache, die Wahrheit der Ideen des Guten und Schönen, scheidet das Übernatürliche von dem Natürlichen, das Entstandene von dem Unentstandenen, das Weltall von seinem Urheber; das heißt: sie ist entschieden dualistisch und theistisch."[81]

So setzt sich Platon, als Dualist, den Sophisten, als folgerechten Antidualisten, überall entgegen; so kämpfte Jacobi, mit unermüdlicher Berufung auf Platon, mit den kritischen Mitteln Kants gegen jede Art von prinzipiellem Monismus, mag er sich nun bei Kant selber schon gelegentlich bemerkbar machen wollen, oder mag er sich idealistisch bei Fichte, naturalistisch bei Schelling und seinen Nachfolgern durchzusetzen versuchen.

Gottes Wesen ist über der Vernunft, darum weiß es nichts von Ideen, sondern nur von Wirklichkeiten. Insofern sich im göttlichen Denken die Begriffe mit höchstem Inhalt füllen und darum als Realitäten hervortreten, dürfte man Gott, per analogiam, viel mehr die Eigenschaft eines allerhöchsten, unendlichen „Verstandes" zuschreiben, als die der Vernunft im menschlichen, wenn auch noch so sehr sublimierten Sinne. Doch ist mit Worten, die derart das geistige Wesen Gottes bestimmen, also begreifen wollen, aus hinlänglich erörterten Gründen überhaupt nichts getan. Es bleibt bei Worten. Aus dem Wesen Gottes läßt sich weiterhin nur das noch verstehen, daß ein weltschöpfender Gott notwendig zugleich höchste, bewußte Persönlichkeit sein muß. So erst erscheinen alle Akte göttlicher Tat als die Freude Gottes an seinem eigenen Dasein[82], die von den endlichen Wesen, im Genuß ihres Lebens, mitgenossen

[80] Ebenda. — [81] Ebenda, S. 460. — [82] S. W., Bd. IV, S. 35.

werden kann: „Wir können im Grunde nichts anderes lieben, als unser Leben; alle endlichen Wesen aber haben ihr Leben außer sich. Gott, um zu lieben, muß gewissermaßen aus sich herausgehen und Mensch werden. Wenn er nicht geschaffen hätte, ließe sich in ihm keine Liebe denken."[83] So bekommt die Weltschöpfung aus inhaltlichen Gedanken, aus absolutem Verstande, ihre sittliche Begründung; gewissermaßen ihren zweiten, vernunftkategorialen Wert: Gutheit neben Wahrheit. Und zugleich auch den dritten, nämlich Schönheit durch die notwendige Harmonisierung der Welt, die Gottes Freude an seinem Dasein in sich schließt: „Wie ein Gesicht schön wird, dadurch, daß es Seele, so die Welt dadurch, daß sie einen Gott durchscheinen läßt."[84]

Zugleich löst sich hier das letzte Rätsel, und die geheimnisvolle Kraft und Autorität des Instinktes wird in ihrem tiefsten Wesen offenbar.

Gottes Weltschöpfung ist die Äußerung der göttlichen Daseinsfreude. Sein Gedanke ist Tat und Wirklichkeit, seine Liebe will das Leben. Nun ist aber das Leben gebunden an den dualistischen Wechselverkehr der Subjekte und Objekte, des Bewußtseins und seines Gegenstandes oder seines Inhalts. So muß in die Schöpfung des Lebendigen notwendig der Antagonismus eintreten, den ein dualistisch angelegter Weltplan mit sich führt. Endliche Wesen, denen der Zusammenhang verborgen bleibt, weil er Gottes Geheimnis ist, würden selbst die Notwendigkeit dieses Antagonismus niemals einzusehen imstande sein, und wenn auch, so doch keinen Gewinn daraus ziehen können. Die bloße Erkenntnis der Notwendigkeit würde sie nicht retten können vor der Tatsache des Widerspruchs. Welt und Leben würden daher den Menschen zum unsinnigen Rätsel, und damit zur Qual und zum unausdenkbaren Elend, wenn Gott seinen Geschöpfen nicht liebend eine Gewißheit tief in die verborgenste Natur gelegt hätte, die ihnen die göttliche Harmonie und den heiligen Sinn des Weltplans verbürgt, trotz aller Widersprüche der dualistischen Prinzipien, die das Leben regieren. Daß die Weltspaltung in Natur und Geist zugleich notwendig und gut, zwiespältig und doch aus göttlichem Harmoniebedürfnis heraus gesetzt und gewollt sei, und daß somit Endlichkeit und Unvollkommenheit die Absicht

[83] S. W., Bd. VI, S. 93 f. — [84] S. W., Bd. VI, S. 153.

einer göttlichen Vorsehung voll tiefer und unerforschlicher Weisheit sein könne, diese wunderbare Zuversicht hat Gott allen seinen Geschöpfen als die freie Gabe seiner göttlichen Liebe, zugleich mit ihrem übrigen Wesen, verliehen. Es ist die Gabe des Instinktes.

Im letzten Grund enthüllt sich somit diese animalisch-seelische Grundkraft als durchaus theomorph, metapsychisch und mystisch. In den Tieren wirkt „die Spur des Göttlichen" als dunkle aber unmittelbare Gewißheit, daß eine niemals täuschende Harmonie zwischen Triebbegehren und angemessener Triebbefriedigung in den natürlichen Wechselprozessen des sinnlichen Daseins bestehe. In der höheren Natur des Menschen übernimmt der Instinkt konsequenterweise daneben auch die höheren Funktionen der aprioristischen Harmonisierung der Verstandeswidersprüche und der Vernunftantinomien, ohne doch sich selber in seinem Wesen auch nur im mindesten zu ändern. Es ist der gleiche Instinkt, der das Raubtier zur Jagd tüchtig macht, der den Zugvogel im Herbst nach dem Süden führt, der das Maultier auf dem Gebirgspfad keinen Fehltritt tun läßt, und der den Menschen, trotz seiner scheinbar zwingenden Verstandeseinsicht, die den materialistisch-naturwissenschaftlichen Monismus fordert, an eine unendlich viel höhere Einheit glauben und auf eine Gottheit ihn vertrauen läßt, die ihn in heiliger Liebe hinaufzieht zu dem Ideal einer ewigen Vollendung, durch die alles Peinigende, das jetzt noch im dualistischen Bewußtsein liegen mag, hinweggenommen wird: „Der Instinkt des Menschen ist Religion"; aber nicht mehr und nicht minder, als er auch zweckmäßiger Ernährungstrieb, transzendente Verstandesahnung und übervernünftiger Wirklichkeitsglaube ist:

Der Instinkt ist die Offenbarung der göttlichen Weltordnung im Unbewußten. Dies trifft wohl aufs kürzeste die Meinung Jacobis. Sie berührt sich wiederum aufs nächste mit der Lehre Platons, dessen ἔρως in seiner schillernden Bedeutung halb als erkenntnistheoretisches Grundprinzip, halb als mystisch-mythologische Wirkung des Transzendenten, bis zur völligen Deckung eingeht in das Wesen des Instinkts, dessen ursprünglicher und reinster Ausdruck die Liebe ist, mit der das Endliche die Gottheit fühlt, ahnt, glaubt, und schließlich religiös ergreift.[85] Die

[85] Auf dieser tatsächlichen Verwandtschaft grundzügiger Denkmotive, deren

vielfältigen Beziehungen andrerseits, die Jacobis Philosophie bis tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein mit der nachkantischen Spekulation verknüpfen, bereichern sich durch diese Wendung seiner Religionsphilosophie nochmals um ein weittragendes Moment. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß alle solche übergreifenden Folgerungen aus dem Zusammenhang eines Systems desto leichter sind, je leichter gefügt und aus einem stark beweglichen, eklektischen Geist geboren sich dieses erweist. Für Jacobis Philosophie trifft das in hohem Grade zu. Die Art seiner geistreich spielenden Aphoristik umfaßt Vieles zugleich, ohne sich auf eine bestimmte Tendenz festlegen zu lassen, in der sich bei ihm der schön formulierte Gedanke zur systematischen Konsequenz auswachsen müßte. Es bleibt bei dem angeschlagenen Ton. Nur dies läßt sich aus der Lehre vom Instinkt folgern, daß ein göttlicher Organisator, der seine Geschöpfe ins Leben führt, um sie darin nicht unselig, sondern daseinsfreudig und durch Freiheit gottverwandt werden zu lassen, nur aus innigster Einsicht in die Bedürfnisse endlicher Geschöpfe, aus Liebe und im höchsten Sinne persönlicher Anteilnahme so handeln konnte.

Gottes höchste Intelligenz verbindet sich notwendig mit seiner höchsten Persönlichkeit. Nur so ist er zugleich das allein wahre Wesen, nämlich Weltseele und Weltall einigende, absolute Wesenheit. Da diese Wesenheit höchste Realität ist, kommt ihr auch höchste Selbstheit zu. Ein Sein ohne Selbstsein ist unmöglich. Darum ist Gott selbstbewußter Geist in absoluter Vollkommenheit.

So und nicht anders haben zu allen Zeiten die wahrhaft religiösen Philosophen das Wesen der Gottheit allein sinnvoll verstehen können. Gott kann kein nebelhaft zerfließendes, qualitätenlos Unendliches sein. Darum nannte schon Platon die Gottheit das maßsetzende Urwesen, dessen eigener Art die kosmische Gefaßtheit entspricht.[86] Und ebensowenig genügt dem lebendigen Wesen Gottes die Schattenexistenz einer Idee mit normativer Geltung. Denn darin vereinigen sich die verschiedensten Kronzeugen der Wahrheit, darin stimmt Hiob mit Hemsterhuis und mit Hegel überein, daß

schon öfters Erwähnung getan ist, beruht auch das Urteil der Tieferblickenden und Verständigen unter den Zeitgenossen. Vgl. Allg. Literaturztg. 1812, Nr. 42.

[86] Vgl. S. W., Bd. VI, S. 67.

„das Bewußtsein, daß Gott ist, etwas ganz anderes ist als das Postulat, daß diese Idee nur sein solle; ... das bloße Sollen ist ebenso geistlos, als ein bloßes Sein ohne den Begriff, ohne sein Sein-Sollen in sich zu haben und ihm gemäß zu sein, ein leerer Schein ist".[87]

„Darum fragt auch die Philosophie Jacobis: wer ist Gott; nicht was ist er? Alles Was gehört der Natur an."[88] Gott aber ist mehr als die Natur, ebenso, wie er mehr ist als bloß absolute Seele. Seele und Natur sind seine erschaffenen Wunder im Endlichen. Sie zeigen ebenso sehr seine individuelle und individualisierende höchste Intelligenz, wie das Wunder des Instinktes, womit er Natur und Geist im Endlichen aufs innigste verband, das erbarmende Mitfühlen und gütige Verstehen mit seinen endlichen Geschöpfen offenbart. Gottes Allwissenheit vereinigt sich mit seiner Allgüte zur allgerechten Umspannung des ganzen Lebens. Die Gottpersönlichkeit ist der höchste Gipfel und die letzte Bestätigung des gesamten Systems des Daseins, des Wissens, Wollens, Fühlens und des religiösen Glaubens.

[87] Hegels Rezension der Werke Jacobis, Heidelberger Jahrbücher, X, Abt. I, S. 15.

[88] Jacobis S. W., Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. XXIV.

Dritter Abschnitt.

Religion und Kirche.

1. Das Wesen der positiven Religion.

Die Einordnung des religiösen Bewußtseins in den Aufbau der geistigen Natur des Menschen, so wie sie Jacobis philosophischer Überzeugung entspricht, läßt sich zu diesem Resultat bündig zusammenfassen:

Gott schuf die Welt und das Leben auf der Grundlage des dualistischen Prinzips, das Geist und Natur, Subjekt und Objekt einander in Wechselwirkung gegenüber stellt. So schuf er auch den Menschen. Wir sind vermöge unserer ganzen Organisation natürlicherweise nicht imstande, dies Grundverhältnis entgegengesetzter Lebensfaktoren bei nachträglicher Betrachtung aufzufassen. Warum es uns so erscheint, warum überhaupt die Dualität der Welt zur Bedingung des Lebens gesetzt ist, das bleibt uns für alle Zeit das erste, unnahbare Urgeheimnis Gottes, über das nachzudenken allein müßig und darum durchaus töricht ist.

Die dualistische Weltordnung fordert eine ihr angepaßte Organisation der lebendigen Wesen. Die unüberbrückbare Spaltung zwischen Geist und Materie bedarf der vermittelnden Funktionen, die einen gewissen wechselseitigen Rapport zunächst rein sinnlicher, sodann auch transzendentaler und schließlich sogar metaphysischer Art darstellen. Doch müßten diese Funktionen an sich selber wirkungslos und ohne jede bindende Kraft bleiben, wenn nicht prinzipiell vor und über ihnen eine ganz anders geartete Kraft wirksam wäre, die, dem Anschein der antinomistischen Feindschaft von Natur und Geist zum Trotz, sich der geheimnisvollen, göttlichen Urharmonie unmittelbar bewußt ist. Diese Kraft ist der eingeborene Instinkt, die göttliche Schutzwaffe gegen jede den Abgrund aufreißende Skepsis, das Amulett, das durch die Rätselgestalten des Daseins, die von allen Seiten anspringend mit Verwirrung, Verzweiflung oder Vernichtung drohen, sicher und unbefangen hindurchführt. Auf ihn gründet sich daher auch in allen Stücken der dreifache Stufenbau des Erkennens ebenso, wie die Dreieinigkeit der Seelenvermögen und ihrer Normen überhaupt, das Wahre, das Gute und das Schöne.

Diese drei Ideale finden ihren Grund in der Kraft des Instinktes, der seinerseits, analog den übrigen Vermögensarten, gleichfalls aus sich seine höchste, ideale Wirklichkeit im Normbewußtsein hervortreibt in der Idee des Heiligen. Nur daß zugleich, seiner eminenten, metaphysischen Realität entsprechend, seine höchste Formulierung im Bewußtsein auch das Zeugnis für die absolute Wirklichkeit überhaupt ist: „Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit."[89]

Dies gilt auch für Jacobi und trifft genau den Kern seiner Lehre. Darum treiben nach dieser Spitze des menschlichen Erkenntnissystems alle Strebungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, des Willens und des Gefühlslebens; und mit Recht beruft sich Jacobi in dieser Hinsicht auf Kant, „denn Gotteserkenntniß und Religion, behauptet dieser ausdrücklich, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns".[90] Die Erkenntnis selbst auf die Religion als auf die Urtatsache der menschlichen Natur zu gründen, diese Aufgabe bezeichnet Kuno Fischer treffend als den Ausgang und beherrschenden Standpunkt der Philosophie Jacobis.[91] Erkenntnis selber und damit alle Philosophie mag, wenn es auf den höchsten und letzten Wert allein ankommt, der durch Religion vermittelt wird, „nur ruhig zum Teufel fahren. In dieser Courage [nämlich, das Wissen dem «Gewissen» zu opfern] besteht die Freyheit, die eigentliche, wahre Menschheit; sie ist die Religion und wahre Seligkeit".[92] Solche Aussprüche scheinen nicht unbedenklich zu sein. In ihrer Anwendung, namentlich auf konkrete Erscheinungen des menschlichen und speziell des religiösen Lebens liegt sogar eine Reihe der sonderbarsten Konsequenzen nahe. Sonderbar für einen kritischen Philosophen. In der Tat hat sich Jacobi in dieser Beziehung mit manchem seiner Sätze und Urteile in eine schiefe Lage gebracht; und er war darum, wenigstens äußerlich genommen, selbst nicht ohne Schuld, wenn ihm bei seinen Lebzeiten von manchen Seiten der Vorwurf des Obskurantismus und des Hinüberschielens zu gewissen, direkt wissenschaftsfeindlichen Mächten gemacht wurde. Doch darf

[89] W. Windelband, Präludien. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig. 1903. „Das Heilige." S. 367. — [90] Jacobis S. W., Bd. III, S. 341.

[91] K. Fischer, Gesch. d. n. Ph., Jubil.-Ausg., Bd. III, S. 699.

[92] Jacobis Briefwechsel, Bd. II, S. 305 (Jacobi an Perthes, 25. III. 1802).

in allen diesen Fällen gerechterweise nicht außer acht gelassen werden, wieviel die Freude am plastischen Ausdruck, die sich in der Ausmalung der äußersten Konsequenz kaum genug tun kann und darum auch die farbigen Antithesen liebt, dazu beiträgt, durch gelegentliche Übertreibung der eigenen Meinung ihren guten und berechtigten Sinn fast in sein Gegenteil zu verkehren. Nichts könnte falscher und unbilliger sein, als bei solchen Gelegenheiten Jacobi beim Wort zu nehmen und ihm aus den abgesprungenen Fäden seines Denkens einen Strick für die ehrliche Eindeutigkeit und den kritischen Grundgeist seiner Philosophie zu drehen. In Wahrheit hat sich doch gerade sein religiöses Ideal stets an dem Geist seiner Philosophie orientiert und gestärkt. Und die Behauptung, daß die Philosophie in allen Stücken dem Triumph der Religion weichen müsse, hat für Jacobi selber doch nur eine rein abstrakte Geltung. Praktisch bleibt es dabei, daß auch, was für ein religiöser Mensch man ist, davon abhängt, was für eine Philosophie man hat.

So findet sich Jacobi mit seinem philosophischen Denken schließlich zwischen zwei verwandten Extremen in der Mitte.

Auf der einen Seite sieht er die Lehre und die Schule derer, die aus der Kritik Kants gelernt haben, daß alle Erkenntnis immanent sein müsse, und die deshalb schließen, daß außer dieser immanenten Subjektivität überhaupt keine Wirklichkeit im höchsten Sinne sein könne. Das ist die Schule der extremen Idealisten, Fichte an ihrer Spitze, die den Geist zum Absoluten erheben und in der Natur nichts als ein System von negativen Schranken, im Grunde also nur das wahre μὴ ὄν erblicken. Soweit diese Idealisten sich zur religiösen Weltansicht erheben, muß ihnen Gott notwendig zum höchst sublimierten, absoluten Geist werden, demgegenüber die materielle Relation gleich Null geworden ist. Die Aufhebung des Weltdualismus ist durch die totale Vernichtung des einen der beiden Prinzipien einseitig geleistet.

Dieser Philosophie gegenüber steht feindselig die andere Lehre jener Nachfolger der kritischen Philosophie, die das im kantischen System übrig gebliebene Ding-an-sich kurzerhand zum Absoluten erheben und so einen Naturmonismus gewinnen, in dem, zugunsten der Materie, das geistige Prinzip ganz in die einseitige These zurückgenommen ist. Unter religiösem Gesichtspunkt sind diese Naturphilosophen religiöse Materialisten, Naturanbeter, deren Absolutes

selber nur ganz allmählich zu Verstande kommt. Diese Absurdität aus Einseitigkeit scheint Jacobi beiläufig die schlimmste zu sein.

Er selber aber sieht sich mit seiner Lehre zwischen diesen beiden Teilwahrheitslehrern aufs glücklichste in der Mitte. Natur und Geist sind beide gleich wirklich. Die dualistischen Prinzipien lassen sich keineswegs dadurch überwinden, daß das eine das andere auffrißt, sondern beide Wirklichkeiten haben vielmehr in der Gottheit, der sie um des Lebens willen aus seiner unerforschlichen Weisheit entließ, ihren gemeinsamen Urgrund. Aber durchaus nicht etwa in der Weise, daß nun Geist und Natur nur bestimmte Erscheinungsweisen der Gottheit selber, unter verschiedenen Gesichtspunkten der Betrachtung, also etwa gar eine Art von spinozistischen Attributen wären. Sondern im Gegenteil; Geist und Natur sind vollkommen willkürliche, aus göttlicher Freiheit und Weisheit *erschaffene Formen des Daseins* zum Gebrauch für endliche Wesen; gewissermaßen freie Erfindungen des unerforschlichen, göttlichen Genies, eigens erfunden zum Zweck der instauratio magna des Lebens, an dem sich Gott in seinem Dasein selber freuen will. Gott ist nicht höchste, freischaltende Persönlichkeit, weil er sozusagen aus Geist und Natur besteht, sondern *weil* Gott souveräne, unbegreifliche Persönlichkeit ist, deshalb lag ihm der „ewige Gedanke" eines Geistes und einer Natur und einer Verknüpfung beider zu bunter Daseinsschöpfung geheimnisvoll nahe: Und sein Gedanke war die Tat.

Die religiöse Ansicht eines solchen höchsten, persönlichen Gottwesens ist die des wahren Christentums. Im Christentum hat die positive Religion darum ihre ideale Vollendung gefunden. So ist es darum die Absicht Jacobis, die er mit seiner ganzen Philosophie verfolgt „darzuthun, daß der religiöse, *bloße* Idealist und der religiöse *bloße* Materialist sich nur in die beyden Schalen der Muschel theilen, welche die Perle des Christenthums enthält".[93] „Christenthum in *dieser Reinheit aufgefaßt*, ist allein Religion. Außer ihm ist *nur Atheismus oder Götzendienst*."[94] Dieser Gott des Christentums läßt sich nicht einfach fassen als Geist, durch den forschenden Geist mit Gewißheit dem System der Erkenntnis eingefügt, noch läßt er sich ohne weiteres aus der Natur deduzieren, so daß ihn nur jeder gleich greifen und sicher für sich haben kann.

[93] Vorbericht zu der Schrift v. d. göttl. Dingen. S. W., Bd. III, S. 254.
[94] Ebenda, S. 426. Vgl. auch S. 423 f.

Denn Gott ist in diesem Sinne keines von beiden, weder Geist noch Natur. Er ist für unser nach Erkenntnis drängendes Fragen absolutes Geheimnis. Darum: «*Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht!*» Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: '*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!*' Verscheidet aber mit den Worten: '*Vater, in deine Hände befehl' ich meinen Geist!*' So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christentum."[95] Sofern nun aber diese gänzliche Unmöglichkeit, die Gottheit und ihr innerstes Wesen mit den Kräften unseres Menschengeistes zu fassen, zu einem wesentlichen Moment der echten Lehre des Christentums geworden ist, erscheint auch das nicht wissen und nicht grübeln wollende, stille und schlichte Versenken in die *Heilstatsache*, das unmittelbare, religiöse *Erleben* der Gotteswahrheit als das integrierende Merkmal der christlichen Lehre. Solche Unmittelbarkeit der metaphysischen Wahrheitsergreifung heißt Mystik. Darum bekennt Jacobi, aus einer solchen Ansicht und Auffassung des Christentums heraus, mit Recht: „Soweit das Christentum Mysticismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken läßt"; und es kann nur als eine natürliche Folgerung aus dieser Betrachtungsweise angesehen werden, wenn er fortfährt: „desto weniger aber komme ich mit dem historischen Glauben fort".[96] Ein mystisch interpretiertes Christentum muß stets nach seiner Tendenz dem Kirchentum fremd bleiben, in dem sich ein allgemein religiöses Bedürfnis historisch zu konstituieren pflegt. Jacobis eigene, pietistische Jugend hat ihm diese Übereinstimmung seiner philosophischen Lehre mit den praktischen Folgerungen aus einer mystischen Denkweise im Leben sicher nicht erschwert.

2. Die Entwicklungsgeschichte der Religion.

Soweit Jacobis Ansicht von den Erscheinungsformen des religiösen Bewußtseins sich auf den allgemeinen Entwicklungsgedanken des menschlichen Geistes überhaupt bezieht, gehört sie dem geschichtsphilosophischen Teil seiner Spekulation in deren engerem Zusammen-

[95] Ebenda, S. 427 ff.
[96] F. H. Jacobis Briefwechsel. Bd. II, S. 55. Jacobi an Lavater. 21. III. 1791.

hange an. Doch will ich einige Gesichtspunkte wiederholen, die das speziell religiöse Moment in seinem charakteristischen Entwicklungsgang zu betrachten erlauben.

Dahin gehört vor allem die Betrachtung der Religion in ihrer Beziehung zur moralischen Begriffsbildung und deren zeitlicher Entwicklung. Denn das, „was Sittlichkeit stiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit stiftet, beides unzertrennlich, das ist der Geist".[97] Sittlichkeit und Gottesbewußtsein sind reziproke Werte, und darum ist die Religion auf allen ihren Stufen stets so beschaffen, wie die Sittlichkeit der Völker, bei denen sie gefunden wird.[98] Alles praktische Handeln nach Grundsätzen setzt ja die höchste Zuversicht in den sinnvollen Weltzusammenhang, und darum in eine sozusagen prästabilierte Harmonie des Lebens voraus, was nur möglich ist unter der bewußten Herrschaft des aus dem bloß tierischen Wirkungsbereich erhobenen Instinktes. Maximen und Grundsätze, wenn auch zunächst nur in der Form heteronom angenommener Vorschriften und Gesetze, sind die ersten Anzeichen des übersinnlichen Lebens im Gebiet des Willens, wie die Sprache im Bereich des theoretischen Vermögens. Sprache und Moralgesetz sind die frühesten Offenbarungen des göttlichen Geistes im Menschengeschlecht. Ihre Ausgestaltung und Bildung sind einander durchaus analog.[99] Die Religion stuft sich ab, wie die Artikulation des Wortes vom ersten Schrei bis zum verfeinerten Begriff der Verstandesspekulation Spinozas. Darum hat, wie ein wenn auch noch so primitives Sprachvermögen jedes menschliche Wesen in sich vorfindet, so auch „irgend eine Religion ein jedweder; das heißt eine allerhöchste Wahrheit, an der er alle seine Urtheile, einen allerhöchsten Willen, an dem er alle seine Bestrebungen mißt".[100]

Nur kann nicht „nach der Quantität einer solchen Religion ihr Werth bestimmt" werden, sondern „ihre Qualität allein entscheidet".[101] Diese qualitative Entwicklung der Religion im Menschengeschlecht also ist es, worauf es ankommt. Alle Menschen sind „von Natur Götzendiener, hingezogen zu dem Sichtbaren und abgewandt von dem Unsichtbaren".[102] Das ist nicht wunderbar, denn

[97] S. W., Bd. III, S. 275 f.
[98] Ebenda, S. 278; vgl. dazu Bd. IV, Vorbericht S. XXVI.
[99] S. W., Bd. III, S. 330. — [100] S. W., Bd. III, S. 239.
[101] Ebenda, S. 240. — [102] Ebenda, S. 241.

die sinnliche Basis ist das Erste, auf das der erwachende Menschengeist sich gestellt findet. Aber nun ebenso, wie auf theoretischem Gebiet der Verstand sich leicht geneigt findet, ein vollendetes System der Erkenntnis auf eigene Faust begründen und durchführen zu wollen, so möchte auch das bloß moralische Gesetzesbewußtsein, das in allen Einzelzügen durchaus der Art begrifflicher Genügsamkeit, die den Verstand auszeichnet, entspricht, um jeden Preis bei einer heteronomen, moralischen Weltordnung stehen bleiben, an deren Spitze sie mit Folgerichtigkeit einen Gottesbegriff setzen muß, der sich in einem gewissermaßen automatischen Belohnungs- und Bestrafungsmechanismus genug tut. Hier ist die Wurzel alles Fetischismus, allen dogmatischen Aberglaubens, der in dem Atheismus der Verstandesphilosophie seine genaue Parallele hat. Menschen, die im Begrifflichen stecken bleiben und daher mit der Kraft ihres religiösen Instinktes die Ahnung des religiösen Gegenstandes nicht zu durchbrechen und zu erhellen vermögen, sind, je nach dem Vorherrschen ihrer theoretischen oder ihrer praktischen Bedürfnisse und Interessen, entweder dem „wissenschaftlichen Atheismus" oder der „materialistischen Religion"[103] ausgeliefert.

Diese Geistesart verstattet eine Sonderentwicklung bis zur höchsten Verfeinerung. Und auf ihrer höchsten Stufe wird sie so auf der theoretischen Seite am besten von der Naturphilosophie, soweit sie Spinozismus ist, oder auf diesen doch hinaus läuft, dargestellt; auf der moralisch-religiösen Seite aber durch den Monotheismus des Judentums repräsentiert. Der Judengott und der intellektuelle Begriffsgott Spinozas sind die gleichen Personen, nur in der verschiedenen Beleuchtung des begrifflichen Moralbewußtseins und der verstandesmäßigen Begriffsphilosophie nach geometrischer Methode. Diese geheime Verwandtschaft, die sich je mehr verbirgt, je sublimierter die natürliche Spitzfindigkeit des Verstandes und des verstandesmäßigen Willens diese Formen einer stehen gebliebenen, religiösen Einsicht hervortreibt, gefährdet aufs äußerste den wahren Fortschritt des Geistes. Denn sie versucht, sich auch in dessen höher gestuften Anschauungen, unter immer neu verwandelter Gestalt, mit Hartnäckigkeit einzuschleichen. Gott aber als „einen eigensinnigen Despoten zu betrachten, dessen Rechte über die

[103] Vgl. S. W., Bd. III, S. 240.

Menschen sich allein auf seine Macht gründen, . . . Ideen dieser Art stecken den edelsten Teil der Seele, die lautere Empfindung des Wahren und Guten, mit einem tötlichen Gifte an".[104] Liebdienerei und Abgötterei, möge sie sich nennen, wie sie wolle, ekler Augendienst und feile Werkgerechtigkeit sind ihre Folgen.

Darunter leidet noch heute die bessere, religiöse Einsicht durchgehends und auf die peinlichste Art. Das Christentum kämpft mit dem Judengott in allen unseren konkreten, religiösen Vorstellungen, und am meisten in allen jenen historischen Institutionen, die als der substantielle Niederschlag aus dem religiösen Leben angesehen werden müssen, in Dogma und Kirche. Jeder einzelne Mensch erlebt in sich diesen Widerstreit: Denn „wenn die Geschichte der Menschheit eine Religionsgeschichte ist, warum nicht die innere Geschichte jedes einzelnen Menschen die Geschichte seiner Religion?"[105] Phylogenese und Ontogenese zeigen auf religionsgeschichtlichem Gebiete den gleichen Parallelismus, wie ihn später die biologische Naturwissenschaft für den Entwicklungsgang des natürlichen Organismus aufweisen zu können glaubte.

Diese Ansicht Jacobis kann nicht überraschen. Wenn das Individuum seine höchste und beste Gottesoffenbarung aus dem Mikrokosmos seiner eigenen Natur erschließen muß und nur auf diese Weise ins innere Wesen des Makrokosmos zu dringen vermag, daß er das Urbild im Abbild erforscht, so ist diese echt deutsch-mystische Betrachtungsweise zugleich methodologisch merkwürdig nah verwandt mit dem heuristischen Prinzip in der Naturwissenschaft.

In der Tat stecken die uralten Keime dieses Prinzips überall in den wesentlichen Leistungen der Mystik und sind teilweise schon mit deren ersten Anfängen identisch. Wie entscheidend aber Jacobi in letzter Linie alle methodische Religionswissenschaft, zugleich mit aller religiösen Erkenntnis, also jede Theologie im höheren Sinne, auf Mystik bezieht, ja geradezu auf Mystik begründet, das bestätigt sich immer wieder aus seinen eigenen Worten, mit denen er bekennt: „daß ich alle Theologien nach ihrem mystischen Theile für gleich wahr, nach ihrem nicht mystischen für gleich irrig, wenn auch nicht . . . für gleich abgeschmackt und verderblich halte". — „Die verschiedenen Glaubenslehren verhalten sich zur Gottesfurcht und

[104] S. W., Bd. VI, S. 337.

[105] S. W., Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. XXIII.

Tugend, wie sich die verschiedenen Staatsverfassungen zum Prinzip der Geselligkeit verhalten, dessen Daseyn und Nichtdaseyn sie zugleich voraussetzen, und in diesem Widerspruch ihr Wesen haben."[106]

Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft bauen sich nicht nur systematisch, sondern auch, mit Rücksicht auf ihren erwachenden Einfluß, zeitlich nacheinander im Mikrokosmos, wie im Makrokosmos des Weltalls auf. Darum weicht der Kult der groben Sinne nur langsam dem verstandesmäßigen Gesetzesmonotheismus, und dieser am spätesten der reinen Vernunftreligion. Und wie auch die höchste Sittlichkeit noch mit dem sinnlichen Trieb und mit dem moralischen Vorurteil zu kämpfen hat, so kann sich nur im Kulturprozeß, durch unabsehbare Zeiträume hindurch, die Menschheit als Ganzes vom Götzendienst, vom religiösen Gnadenwucher und vom Gesetzesaberglauben zur heiligen Höhe der mystischen Verklärung des Geistes emporringen, „mit Gott, nicht an Gott"; das heißt, nur in der Kraft ihrer eigenen, unverwüstlichen Gottesnatur, also sittlich autonom.

3. Die Kirche.

Die Aufgabe, die bei einer solchen Auffassung von der religiösen Höherentwicklung der Menschheit nach Jacobis Ansicht der Kirche zufällt, kann nach Lage der Dinge nicht sehr groß sein. Vor allem liegt im Kirchentum für sich selber nicht der geringste Wert. Vielmehr ist die ganze Bedeutung der Kirche in ihrer Brauchbarkeit als Kulturwerkzeug erschöpft. Soweit sie hingegen nur Kulturprodukt, gewissermaßen Schlacke, toter Niederschlag aus einem notwendigen, nicht sprunghaft fortführbaren Entwicklungsprozeß ist, da erscheint sie durchaus nur als Hemmnis, als Konservierungsanstalt alter und rückständiger Vorurteile, und darum als schlechterdings schädlich.

Mit dieser theoretisch unzweideutig scharfen Stellungnahme tut sich der mystische Grundzug der Spekulation Jacobis sein Genüge. Der stark ausgeprägte, religiöse Individualismus seiner pietistischen Tradition stellt ihn von Haus aus in einen selbstverständlichen Gegensatz zu allem orthodoxen Kirchentum: „Solange unsere Priester eine andere als die reine, heilige, innerliche, wahre Lehre predigen, und nicht Gott allein das übrige befehlen, . . . solange hasse ich sie

[106] Jacobi an F. L. Stolberg, 29. I. 1794. Jacobis Briefwechsel, Bd. II, S. 146 f.

mehr, als ich den Gottesläugner hasse", sagt Jacobi einmal.[107] Von diesem Haß wird somit ohne weiteres jeder dogmatisch-orthodoxe Konfessionalismus getroffen; und da vorzüglich dieser sich zur geschlossenen, materiellen Kirche zu verfestigen pflegt, so ist dem sichtbaren Kirchentum überhaupt das Urteil gesprochen; und zwar im Prinzip: „Es giebt so gut eine unsichtbare Kirche der Philosophie, als eine unsichtbare Kirche des Christentums, — eine Gemeinschaft der Gläubigen. Das sichtbare Philosophentum wie das sichtbare Kirchentum ..... will Gott machen. Esset, und ihr werdet seyn wie Gott."[108]

Jacobis Philosophie „bekennt sich durchaus zur unsichtbaren Kirche".[109] Menschen, die nichts vom Leben und von den höchsten Mächten wollen, als Wahrheit, Schönheit und unendliche Läuterung, die haben an sich schon kein Bedürfnis, ihre einzigen, höchst persönlichen und doch zugleich absolut überpersönlichen Interessen in den Verdienst- und Lohnmechanismus einer Massenorganisation zu stellen, in der die höchsten Werte und Gnadenmittel im Großbetrieb und auf Gesamtkosten hergestellt und vertrieben werden.

Denn das sind stets die unausbleiblichen Auswüchse des sichtbaren Kirchentums: „Pfaffentum und seichte Genußlehre".[110] Adoration ohne Gedanken und innere Sammlung ist „ein ekelhafter Anblick".[111] Aber alle Zeremonien bergen diese Gefahr in sich und verleiten dazu. Jean Paul Richter hat recht mit seinen Worten: „Alle Zeremonien pflegen, wie die Hunde, durchs Alter toll zu werden".[112] Je starrer und je länger die sichtbaren kirchlichen Gebilde, ohne Rücksicht auf den Fortschritt der geistigen Kultur, ihre Formen und Gebräuche festhalten und weiterschleppen, desto mehr verlieren sie jede innere Berechtigung und sinken zum traurigsten und verwerflichsten Formelwerk und Aftergottesdienst herab. In der Ausführung und genauen Ausmalung dieser täglich erfahrbaren Tatsachen des menschlichen Lebens zeigt sich Jacobi von unermüdlicher Beharrlichkeit. „Der wahren Religion kann so wenig irgendeine äußere Gestalt, als einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen

[107] S. W., Bd. II, S. 428 ff.
[108] S. W., Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. LIII.
[109] Ebenda. — [110] S. W., Bd. VI, S. 56.
[111] Vgl. S. W., Bd. III, S. 303. — [112] Ebenda. S. 308.

gehört, keine solche Gestalt zu haben."[113] Das ist dabei Ausgang und Endpunkt aller dieser Betrachtungen und Polemiken. Alle Mittel überhaupt, die äußerlich das Gottesbewußtsein stützen oder gar begründen sollen, das doch aus der Urkraft des gottgegebenen Instinktes, aus der unbewußten Tiefe der Menschennatur selber emporsteigen muß, „alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. — Man sieht ihn; er erinnert auch: aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen."[114] Wer darum als Christ anders an Christum glaubt, als so, daß er glaubt, was Jesus selber, und wie er glaubte[115], wer Inhalt und Art des höchsten religiösen Bewußtseins an äußeren Zeichen und Gestalten aufhängen möchte oder gar den körperlichen, notwendig sinnlichen Träger der christlichen Idee als solchen mit der Gottheit in ihrem absoluten Wesen verwechselt; wer daraus dann eine Körperveneration herleitet, die eine sinnlose Reliquienkrämerei und geistlosen Bilderdienst erfahrungsgemäß nach sich zieht, der ist in Gefahr, an der Quelle der höchsten Einsichten im Sumpfe des hoffnungslosesten Fetischdienstes zu versinken.

„Der Knoten im Schnupftuch" wird zum Symbol der vollendeten Gedankenlosigkeit.

Aber mit der prinzipiellen Verwerfung des Kirchentums, unter dringendem Hinweis auf das tiefe Dunkel seiner Schattenseiten, ist doch nur die halbe Wahrheit dessen erschöpft, was Jacobis Stellung zur Kirche, und also speziell auch zur christlichen Kirche ausmacht. Der Freund und Schüler Hamanns hat in den bisher wiedergegebenen Ausführungen allein das Wort gehabt. Jacobis Mystik hat aber an ihm selber stets einen geheimen Widersacher besessen, sowohl in dem, was Jacobi mit Kant, als auch in dem, was ihn mit Goethe und Herder verband. Jacobis kritischer Verstand, sein realistischer Sinn und sein Humanitätsideal stritten gegen seine unverkennbar quietistische Neigung. Jener insofern, als er scharf hervorhob, daß in keiner Form des menschlichen Geisteslebens, möge sie noch so verzerrt oder noch so primitiv in die Erscheinung treten, die göttliche Spur fehle, und darum im Prinzip ein gewisses Maß von natürlicher Achtung fordere.[116] Dieses,

[113] S. W., Bd. III, S. 287. — [114] Ebenda, S. 307.
[115] Vgl. Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. XLIX.
[116] Alles Wirkliche ist vernünftig. Die Nachbarschaft der Philosophie Hegels zeigt sich an.

das Humanitätsideal, insofern es den, der ihm anhängt, notwendig in hohem Grade sozial stimmen muß.[117] Es erzeugt ein natürliches Gefühl der höchsten Interessengemeinschaft mit der ganzen Masse der mitlebenden Menschheit. Und die Wirkungen und Folgerungen aus diesem Gefühl fallen um so mehr ins Gewicht, je hartnäckiger Jacobi die derbsten Konsequenzen zu ziehen geneigt war. Aus diesem Zwiespalt in Jacobis Denkernatur erklären sich jene schroffen Widersprüche, deren schon Erwähnung getan wurde, und die gerade hier, in der Beurteilung des praktisch-religiösen Lebens am sonderbarsten aufeinandertreffen. Denn lieber, als jede, noch so ehrlich gemeinte wissenschaftliche Forschung, die bloß glaubt, zu atheistischen Resultaten kommen zu müssen, ist ihm auch noch der tiefste Stand religiöser Kultur, der absurdeste Aberglaube. Im Aberglauben ist noch göttlicher Instinkt, noch Gottessehnsucht und -gewißheit; im wissenschaftlichen, dürren Atheismus ist nur Blasphemie.

Ja, darüber hinaus hält Jacobi die Ehrlichkeit einer solchen Wissenschaft für absolut gleißnerisch. Ehrlicher Atheismus ist ein Unding, eine bare Lüge, die frechste, doppelt ruchlose Verderbtheit des Hochmuts, der sich selber belügt. „Herr, schaff er mir Religion ins Land", soll Friedrich II. einmal zu einem seiner Minister gesagt haben, „oder scheer Er sich zum Teufel." Dazu bemerkt Jacobi: „Ich mögte das zu allen Politikern sagen; denn was ist am Ende der ganze Plunder von Gesetzgebung werth, und was will er, wenn er uns nur etwas fetter ins Grab legen will . . . Ohne Religion hält der Mensch nicht Wort, so wenig andern, als sich selbst; und darauf kommt doch am Ende alles an."[118] Solche Äußerungen finden sich in Jacobis Schriften mehrfach, und zwar manchmal noch viel deutlicher, gewissermaßen trotzig gegen jeden Anspruch intellektueller Vornehmheit gewandt, den die atheistische Denkweise zur Schau tragen möchte, und im Gegensatz dazu hervorkehrend, daß die primitivste Religion sowohl eine bessere Polizei, wie auch eine höher achtbare Stufe des Geistes darstelle, als alle gottlose Wissenschaft. Daß die Massenorganisation des religiösen Bewußtseins in der sichtbaren Kirche dabei zur Stärkung der Schwachen und Zweifelnden viel beizutragen imstande ist, verkennt Jacobi durch-

[117] Staat, Kirche, als vollkommene Sittlichkeit.

[118] Jacobi an Schlosser, 17. I. 1791 (vgl. S. W., Bd. III, S. 540 f.).

aus nicht. Und so wird ihm plötzlich die Kirche, bei passender Gelegenheit, zu einem empfehlenswerten Institut.

Doch nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit allein vermag Jacobi der kirchlichen Gemeinschaft ein Interesse abzugewinnen. Die Kirche als äußeres Symbol der idealen Gemeinschaft der ganzen Menschheit und ihrer höchsten Aufgaben rückt für ihn unter dieser Betrachtungsweise in eine ehrwürdige, feierliche und erhabene Beleuchtung. Die sichtbare Kirche als greifbare Gewähr für die unsichtbare Kirche —: Dem kräftigen Nachdruck dieser gefälligen Vorstellung von der Realisierung des Humanitätsideals vermag sich Jacobis beweglicher und das Plastische liebender Geist nicht zu entziehen.

Nur soll eine solche Kirche nicht zur Theokratie ausarten. Denn unter theokratischer Herrschaft befindet sich die Menschheit am schlechtesten, eben darum, weil Religion das Beste ist, die aber des Geistes der Freiheit zu ihrer Entfaltung bedarf.[119]

Einen Schritt nur weiter, und wir sehen die Gedankenspur des Raisonnements wieder hinübergleiten in den Bereich des individualistisch-mystischen Ideals. Das beständige Abgleiten jeder Deduktion nach diesem Punkte weist doch wiederum darauf hin, daß in ihm tatsächlich das Schwergewicht der letzten und am stärksten bestimmenden Denkmotive Jacobis zu suchen ist. Und darum zeigt am Ende auch die Religionsphilosophie Jacobis in ihrer historischen und systematischen Entwicklung und Gestaltung das für seine ganze Lehre typische Bild: Der kritische Verstand begründet und formuliert die Voraussetzungen und Elemente des religiösen Lebens. Die dichterische Sprache nimmt den Gedanken auf und entrollt das bunte und intim geschaute Bild der spielenden Kräfte, das Humanitätsbewußtsein weist ihnen Rang und Ordnung im Dasein an, und in der Stille des mystischen Gotterlebens reifen ihre letzten und kostbarsten Früchte.

4. Die religionsphilosophische Polemik.

In seiner Abhandlung „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung", — wohl derjenigen Schrift Jacobis, die unter den Zeitgenossen die weiteste Verbreitung und die größte Beachtung gefunden hat, — finden sich diese Sätze:

[119] S. W., Bd. VI, S. 210 f.

„Ich sehe zwei Partheien: Anhänger und Widersacher des Positiven; oder Realisten und Idealisten, die es in dem weitesten Umfang dieser Begriffe und zugleich auf die ausschließendste Weise sind; sehe an beiden Seiten neben großem Recht auch großes Unrecht, und gründe darauf die Hoffnung zu einer möglichen Übereinkunft unter ihnen. Ich meine, wenn es mir gelänge, das Unrecht an der einen wie an der andern Seite dergestalt hervorzuheben, und allmählich an einander zu rücken, daß man nun nicht mehr das eine erblicken könnte, ohne zugleich das andere mit wahrzunehmen: so würden alsdann die Bedingungen zu einem gütlichen Vertrage vielleicht sich finden lassen."[120]

Dieser Aufgabe hat sich denn Jacobi auch in jeglicher Weise und mit vielem, ehrlichem Willen unterzogen, und ein gut Teil seiner philosophischen Leistung läßt sich demnach zu wiederholten Malen dahin kennzeichnen, daß sie, historisch gesprochen, eine der wichtigsten und konstruktiv interessantesten Brücken von der Gedankenwelt des achtzehnten zu der des neunzehnten Jahrhunderts, von der Aufklärungsphilosophie im allgemeinen zur kritischen Philosophie und gleichzeitig auch zur Romantik im allgemeinen vorstellt.

Der Inhalt der gesamten, bisherigen Darstellung dieser Philosophie erhält aus dieser Tendenz ihren Sinn, ihre Richtung und ihre Selbstkritik.

Eine solche Vermittlerrolle setzt voraus, daß der Vermittelnde genau die Gegensätze in ihrer innersten Natur kennt, zwischen denen er vermitteln möchte; und diese Kenntnis erwirbt sich in dem gegebenen Fall der geistig Selbsttätige am besten durch den kritischen Vergleich seiner eigenen Ergebnisse mit den Resultaten der entgegengesetzten Systeme. Sofern aber diese Systeme selbst in der Zeit ihres Kritikers lebendig sind und seine nächste geistige Nachbarschaft ausmachen, liegt es in der Natur der Sache, daß die Auseinandersetzung mit ihnen den Charakter der Polemik annimmt; sei es nun einer Polemik, die in ihrer Stimmung den erbitterten Meinungskampf, oder nach Umstand und Gelegenheit die Absicht des vermittelnden Ausgleichs spiegelt.

Jacobi, der von sich sagte, „daß er, seiner billigen Denkungsart ungeachtet, doch keineswegs tolerant" sei, hat mit weltmännischer Ironie gewußt, daß „es schwerlich eine Entrüstung giebt — kaum

[120] S. W., Bd. III, S. 332 f.

die theologische ausgenommen —, die einen recht rein philosophischen Grimm überträfe".[121]

Diesem Selbstzeugnis entspricht im ganzen auch der Geist seiner Polemik. Sie ist nach seinem Wissen und Begreifen gerecht und sachlich und nirgends mehr, als beim Gegner geneigt, die Übereinstimmung in solchen Gedanken, die ihm die richtigen zu sein scheinen, hervorzuheben und zu preisen; und nur dort, wo mit seinem von Haus aus panegyrisch gestimmten Gemüt das dringende Interesse der Verteidigung derjenigen Denkforderungen in Konkurrenz trat, die den Mittelpunkt seiner Welt bedeuteten, in den Fragen der Religionsphilosophie also vor allem, da vermochte bei ihm das Pathos des Verkünders und Verteidigers in das dunkler und leidenschaftlicher getönte Pathos des Anklägers überzugehen.

Jacobi hat sich seine Situation zwischen den Gegnern selber bestimmt und festgelegt. Er hat sein ganzes, literarisches Leben auf den Kampf mit zwei Fronten eingerichtet; auf den Kampf gegen zwei ihm unerträgliche Extreme. Er nannte diese Extreme den Idealismus und den (dogmatischen) Realismus und stellte „der Classe von ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte, die Classe der ganz Auswendigen gegenüber, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von außen in sie gekommen wäre".[122]

Angewandt auf die Grundprobleme der Religion heißt das:

Die Klasse der „ganz Inwendigen" — „ich will sie Philosophen im äußersten Verstande nennen", sagt Jacobi — diese Leute „haben es in der Reinigung ihrer Wahrheitsliebe soweit gebracht, daß sie nach dem Wahren selbst nicht mehr fragen. Sie haben sich überzeugt . . . daß das Wahre gar nicht ist. Diese Erkenntniß . . . ist der reine Kern aller Erkenntniß und alles Wissens. Wer ihn rein ausgekernt hat, findet sich verwandelt in die eines Wahren außer ihr gar nicht bedürfende Wissenschaft selbst, nämlich in das absolute IST, das auf gar keine Art und Weise Etwas ist. Hiermit . . . ist er übergegangen aus dem Betruge des Wahren in die wesentlich reine Wahrheit des Betrugs, siehet nicht mehr im Lichte, sondern selbst in Licht verwandelt, siehet er — auch nicht das Licht."[123]

[121] Vgl. S. W., Bd. III, S. 312 f.
[122] Ebenda, S. 336. — [123] Ebenda, S. 333.

Die Klasse der „ganz Auswendigen" im Gegenteil „vertrauen blos ihren Sinnen . . . und läugnen die höchste Autorität der Vernunft und des Gewissens, inwiefern sie die höchste seyn soll. — Die Menschen, behaupten sie, würden von Gott durchaus nichts wissen, wenn er ihnen sein Daseyn nicht durch außerordentliche Gesandte hätte verkündigen lassen. — Der körperliche Beweis gilt den Auswendigen . . . für den im Grunde allein gültigen Beweis. Nur die Wirklichkeit der Wunder . . . gestatten sie zu prüfen. Findet diese sich bewährt . . . so hat die Macht entschieden, somit ist unbedingte, blinde Unterwerfung Pflicht."[124]

Eins ist zu beachten: Jacobi unterscheidet hier nur zwischen zwei Gegnern, in deren Schilderung er unermüdlich ist. Was er indessen im Auge hat, ist ein dreifacher Gegensatz zu den Behauptungen seiner Lehre. Für ihn versteht sich nämlich der Begriff des dogmatischen Realismus für jede Begriffsorthodoxie, sowohl mit, wie ohne Anspruch auf philosophische Begründung der religiösen Glaubenstatsachen. Es gibt nun eine Denkungsart, die eine doppelte Wahrheit lehrt: eine Wahrheit des Verstandes, der menschlichen Erfahrungswissenschaften, des natürlichen Lichtes; und eine Wahrheit der wunderbaren Offenbarung, der Superstition, des übernatürlichen Lichtes, gegenüber der „ein Glaubenszwang durch gegenwärtige oder hinlänglich bezeugte Wunder" besteht. „Wer sich dieser Autorität widersetzt . . . der ist verflucht."[125]

Das ist der Standpunkt der positiven Theologie, der zu keiner Zeit fester begründet scheint, als wenn der Verstand mit seinen kurzatmigen Begriffen die Köpfe der Menschen und die Wissenschaft allein regiert: Jacobi hat es in seiner Zeit erfahren, daß sich unter Umständen nichts besser verträgt, als Rationalismus, Aufklärung und kirchliche Orthodoxie.

Daneben gibt es außerdem eine Philosophie, die im Ernst behauptet, daß in der Totalität ihres more geometrico ausgemessenen Erkenntnisbereichs auch die Totalität der Wahrheit und absoluten Wirklichkeit beschlossen sei. Es ist eine Philosophie, die am Ende sich irgendwie einen höchsten und letzten Begriff konstruiert, den sie dann, sei es aus alter Gewohnheit, aus Betrug, oder aus Selbstbetrug mit dem Namen der Gottheit belegt, wenn sie nicht

[124] Ebenda, S. 336 f. — [125] Ebenda, S. 338.

ehrlicherweise und einsichtigerweise es vorzieht, die Gottheit und ihren Begriff überhaupt zu leugnen.

Jacobi liebt es, diese Philosophie, ohne Ansehen ihrer Spielarten und ihrer verschiedenen Gemütsrichtung in Rücksicht auf die Religion, schlechtweg Spinozismus zu nennen. Spinoza ist für Jacobi das klassische Beispiel aller Systeme des konstruierenden Verstandes. Dabei ist seine persönliche Hochachtung und Bewunderung für das Genie dieses Philosophen ein schöner Beweis für die unparteiische und gerechte Gesinnung Jacobis, wenn man beachtet, daß Jacobi zu einer Zeit die Größe Spinozas, auch die des Menschen, laut pries, in der noch unvermindert der Haß und Abscheu der europäischen Christenheit auf dem ausgestoßenen, blasphemischen Juden lag. Jacobi war dieser Bewunderung fähig, weil ihm sein freier und lebendiger Blick die Überzeugung gab, daß in Spinoza ein tief religiöser Geist, eine fromme Seele sich in den philosophischen Irrtum verrannt hatte, es sei eine Befriedigung des religiösen Triebs, die Gottheit in ihrem Wesen zu ergreifen, auf dem Wege der Verstandeserkenntnis und der Begriffe möglich.

Gerade darum, weil der Mensch Spinoza so groß war, daß es ihm gelang, das Unmögliche in eine Gestalt zu zwingen, die zwar unvollendbar bleiben, aber als Torso eines großartigen, religiösen Willens Bewunderung abnötigen mußte, gerade darum kam der Grundirrtum dieser Denkungsart in diesem Philosophen zum reinsten Ausdruck.

Es wird sich zeigen, wie Jacobi bemüht war, auf die Formel des Spinozismus alles zurückzuführen, was mit seiner Art, die religiösen Probleme zu sehen, in Widerspruch stand. Schwerlich ist je ein Satz, aus dem klaren Zusammenhang eines Beweisgangs herausgelöst, mehr mißdeutet worden, als das Wort Jacobis: „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches Wesen".[126]

Jacobi sollte sich mit diesem Satz offenbar und endgültig von der Wissenschaft losgesagt und mit der agnostischen Inbrunst mystischer Paradoxie seinen „salto mortale" in den Schoß der Gottheit vollzogen haben. So etwa stellte es die Polemik Schellings,

[126] Ebenda, S. 384 f.

die wohl kaum gänzlich von bewußter Bosheit völlig freizusprechen sein möchte, vor die Augen des zeitgenössischen Publikums. Und davon ist einige Tradition übrig geblieben.

Nichts ist falscher. Will man Jacobi Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muß man auch noch die nächsten paar Sätze lesen, die auf den erwähnten Satz folgen. Er sagt da:

„Selbständigkeit der Natur setzt, als wissenschaftlicher Naturforscher, auch der Theist (für den sich Jacobi angesehen wissen will), insofern und dergestalt voraus, daß er sich streng untersagt, irgend etwas in der Natur anders, als aus ihr selbst verstehen und erklären zu wollen. . . Wohl giebt es ein Wissen . . . von Gott und göttlichen Dingen, . . . aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten."[127] „Es ist das Gesetz der Wissenschaft, daß sie notwendig da aufhört, wo das Übernatürliche und der Glaube daran anfängt." Mit der Behauptung erst, es gebe keine Gewißheit über das Wissen aus sinnlicher Erfahrung, über die Natur hinaus, überschreitet die Wissenschaft ihre Kompetenz. An diesem Punkt setzt die Kritik Jacobis gegenüber den naturalistischen Systemen der Philosophie ein, und man kann, wie meistens bei Jacobi, nicht sagen, daß er eben am falschen Ort und ohne Scharfsinn die schwache Stelle des Gegners suche. „Der nicht irrlehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverholen bekennende, aufrichtige, klare und bare Naturalismus stehet, als spekulative Lehre, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterem Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, daß er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt wissenschaftliches Wesen sey, nichts zu schaffen, noch zu theilen haben möge: der Weise wird deswegen ihm nicht zürnen. Nur muß der Naturalismus . . . auch dieselbe aufrichtige, kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Überzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend, sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge."[127a] Jacobi scheidet streng den

[127] Ebenda, S. 385. Jacobi selber zitiert dazu: S. 340 des gleichen Bandes, sowie Kant, Krit. d. r. V., I. Aufl., 828—831.

[127a] Ebenda, S. 386 ff.

Naturforscher vom Religiösen; ebenso streng aber auch innerhalb der Arbeitslinie des Naturforschers den wissenschaftlichen Empiriker von dem spekulativen Naturphilosophen.

Der Naturforscher als solcher hat mit dem Problem der Religion überhaupt nichts zu schaffen, es sei denn ganz äußerlich, etwa im Sinne des Ethnographen, den die völkerpsychologische Seite der Sache interessiert, die äußere, in die Erscheinung tretende Form und Kulturwirkung dessen, was man vorausgesetztermaßen Religion zu nennen pflegt. Der exakte Naturforscher kann daher als Mensch der frömmste Mann sein; denn Wissenschaft und religiöser Glaube berühren sich für ihn so wenig, wie Geometrie und Dichtkunst, die doch auch in einem Menschen vereinigt angetroffen werden können.

Der Naturforscher indessen, der sich nicht begnügt, als Empiriker seine ihm vorgesetzten Aufgaben der Reihe nach zu lösen, sondern der sein ganzes Arbeitsfeld umspannen und überschauen will, der beansprucht, mit seiner Wissenschaft die absolute Weltformel wenn nicht zu haben, so doch prinzipiell finden zu können, der mit der Lösung seiner Aufgabe die Welträtsel gelöst zu haben vorgibt, dieser Naturforscher vertritt zweifellos ein die Wissenschaft bestimmendes, also überwissenschaftliches Prinzip und ist damit der Verkünder einer spekulativen Idee, einer Naturphilosophie geworden.

Ein solcher spekulativer Naturphilosoph nun kann ehrlich, oder er kann unehrlich sein. Gegen den Ehrlichen macht Jacobi sein Kompliment. Dieser Ehrliche ist der absolute Mechanist und Materialist. Es mag sein, daß die letzten Konsequenzen seiner Lehre manchen Köpfen absurd erscheinen; zum Beispiel die Konsequenz, daß ein logischer Akt des Denkens oder eine sittliche Beurteilung nichts anderes, als eine gewisse Umlagerung von Molekülen sei, und dergleichen mehr. Ist es nun seine mannhafte Überzeugung, so bleibe sie in Ehren — wenn auch eben das Wesen dieser Überzeugung wiederum aus molekülaren Lagerungen zu erklären, Beschwerden verursachen mag. Jacobi hat, je nach wechselnder Gelegenheit, den Standpunkt eines solchen Überzeugten als unwiderleglich im Prinzip anerkannt, oder auch seine Sprache und seinen Witz daran geübt, die Absurdität dieses Standpunkts zu brandmarken und zu zeigen, daß kein Mensch nach einer solchen Denkungsart zu leben vermöge.

Immerhin, dieser konsequente, spekulative Materialist ist nicht

eigentlich der Gegner. Denn es fehlt der gemeinsame Boden für jeden Streit: das religiöse Problem.

Der Gegner ist vielmehr der inkonsequente Materialist, der lieber ein Naturphilosoph heißen möchte, um zu verwischen, daß er die Natur, die Materie, auf Umwegen wieder mit dem Geist vermengen will. Dieser Naturphilosoph will moralisch und poetisch sein, ja er will am Ende gar von Religion und „göttlichen Dingen", von Entwicklung, Kultur, Sittlichkeit, Endzwecken der Natur und einem göttlich-natürlichen Weltplan reden und wissen. Er leugnet und behauptet in einem Atem eine und dieselbe Sache.

Er leugnet jede Gewißheit, die nicht auf dem Wissen (das heißt der erfahrungsgarantierten Empirie, aufgefaßt nach den Gesetzen der verstandesmäßigen Erkenntnis) beruht; und behauptet gleichzeitig irgendeinen (gleichgültig, ob nach seiner Meinung erkennbaren oder unerkennbaren) gewissen Wert, auf den sich die Summe alles Einzelwissens beziehen, auf den hin sich alle erfahrbare Natur „entwickeln" soll; behauptet also eine Gewißheit, die allem Wissen die Regel vorschreibt, und darum allem Wissen vorausgehen und übergeordnet sein muß, jedem bewußt, und doch nicht in der Erfahrung, sondern allein vorgefunden im — Gewissen.

Solch ein spekulativer Kopf weiß dann sehr wohl, warum er nicht Materialist, sondern „Naturphilosoph", „Pantheist", „Alleinheitslehrer" oder auch „Spinozist" heißen mag: darum nicht, weil er ohne das „Gewissen", das heißt, ohne das Geheimnis des Geistes, die sittliche Idee, nicht aus- und nicht durchkommt; und damit auch nicht ohne die Idee Gottes.[128] Aber „unter dem Begriffe von Gott versteht man nicht etwa bloß eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge sein soll und dieser Begriff eines lebendigen Gottes interessiert uns allein", sagt Kant.[129] Und auf ihn beruft sich Jacobi.[130]

Darum gewinnen diese Naturphilosophen nichts durch die Zwei-

[128] „Wer nur von zeitlichen Gütern weiß und wissen will, hat keine Religion und bedarf ihrer nicht. — Ohne Moralität deswegen keine Religiosität. Dies unterscheidet Gottesdienst von Götzendienst." Vgl. Bd. IV, Abt. I, Vorrede S. XXVI.

[129] Vgl. Kant, Kritik d. r. V., S. 660 f. 1. Aufl.

[130] Vgl. Jacobis S. W., Bd. IV, Abt. I, Vorrede S. XXV.

deutigkeit ihrer Lehre. Denn was ist das für ein Gott, der wiederum nichts ist, als die vorige, des Prinzips bedürftige Natur? Jacobi behauptet demnach mit Grund, „daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott läugnen".[131]

Immer und immer wieder geht er ihnen dabei auf den Wegen und Umwegen nach, auf denen sie ihr moralisch-religiöses Schleichgut in ihr System des reinen Wissens einzuschwärzen bestrebt sind, und immer ist ihm dabei Spinoza das willkommenste Paradigma.

Die Natur ist zwar auch diesem Philosophen überall in der Erfahrung das Unvollkommene. Aber dennoch soll sie in ihrer Totalität und Einheit plötzlich das Vollkommene werden. Das absolut Unvollkommene wird dem absolut Vollkommenen im Handumdrehen gleichgesetzt. „Das Absolut-Unvollkommene ist demnach das allein Unvergängliche, das allein wahrhaft wirkliche, ewige Wesen, natura naturans; nicht der, aber — das Gott."[132]

Diese Kritik richtet sich keineswegs ausschließlich gegen Spinozas Ethik und solche Gedanken, die ihr unmittelbar gleichen; Jacobi hat sie vor allem an die Adresse jener Neo-Spinozisten gerichtet, als deren geistiger Führer und Mittelpunkt ihm Schelling galt. Damit beginnt diese Kritik schon in etwas, die Front zu wechseln. Denn Schelling kam zum wenigsten her von der Schule Kants und Fichtes. Gegen die Identitätslehre richtet sich denn vor allem auch Jacobis Angriff, wenn er dieser Art von Philosophie das Recht abspricht, ihren Gottesbegriff ehrlicherweise mit dem Begriff der Freiheit in Verbindung zu setzen. Denn dieser Gott, der zugleich Natur, oder eigentlich: der als Natur auch Gott sein soll, ist der All-Eine und also das Prinzip der Notwendigkeit ebensowohl, wie das der Freiheit; und die Frage wird daher sehr am Platze sein, „wie aus diesem Freyen irgend etwas denkbar hervorgehen oder sich entwickeln möge, da ihm, dem unwandelbar Ewigen, das Erzeugen ebenso entschieden widerspricht, als das Erzeugtwordensein?" Denn „nach dieser Lehre ist die Macht (potentia) offenbar das ursprünglich Beginnende; — eine Macht aber, über welcher keine andere ist, und der nicht Erkenntniß, Weisheit und Güte regierend vorwalten, ist blindes Schick-

[131] Ebenda. — [132] S. W., Bd. II, S. 83.

sal, und wird auf keine Weise dadurch, daß man sie mit dem Wortschalle einer absoluten Vernunft und Freyheit zu- oder vorbenamt, zu einem wahrhaft vernünftigen, mit Freyheit waltenden Wesen; das heißt: es wird dadurch nicht das Schicksal zu einem Gott".[133] „Was im Gegensatze mit dem Schicksale, den Gott zu einem wahren Gotte macht, heißet Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie." Wie aber will eine Philosophie, die nur die blinde Urfreiheit des Absolut-Notwendigen, oder das natürliche Fatum gelten lassen will, philosophisch die Tatsache der Religion begründen? Sie kommt zu einem in sich widersprechenden Gottesbegriff, denn sie belegt mit dem Namen einer höchsten Person einen höchsten und allgemeinen Begriff. Und sie erreicht diesen Begriff nicht in der Durchdringung des Lebens, sondern am Ende einer unermüdlichen Entlebendigung aller Wirklichkeit im theoretischen Begriff. Diese Philosophie macht sich ihren Gott, wie andere Irrende ihn aus Holz und aus Stein machen, aus Begriffen und stellt ihn vor sich in einem Begriff. Der Begriff wird zum Idol. Aber „in Absicht des Aberglaubens und des Götzendienstes" ist es Jacobis Meinung, „daß es ganz einerley sey, ob ich mit Bildern aus Holz und Stein, ob ich mit Ceremonien, Wundergeschichten, Gebärden und Namen, oder ob ich mit philosophischen Durch-und-durch-Begriffen, kahlem Buchstabenwesen, leeren Einbildungsformen Abgötterey treibe: ob ich auf diese oder jene Weise die Gestalt zur Sache mache, am Mittel abergläubig hangen bleibe, und mich um jeden wahrhaften Zweck betrüge."[134]

Nicht als ob dieses Resultat aus einer inneren Unfähigkeit dieser Philosophen zur Religion, als ob sie aus jenem Atheismus flösse, der den konsequenten und reinen Materialisten eigentümlich wäre, — wenn man im Ernst an das Vorkommen solcher Radikalatheisten glauben will; im Gegenteil: das Resultat wird religiös, entgegen der „wissenschaftlichen" Absicht, und den Ansprüchen der theoretischen Exaktheit zum Trotz. Nur verkrüppelt begreiflicherweise unter dem Druck der entgegenstehenden Absicht der religiöse Keim und kommt auf diese Weise in Form eines

[133] S. W., Bd. II, S. 51. — [134] S. W., Bd. III, S. 52 ff.

„Begriffsfetischismus", einer von der lebendigen Religiosität abirrenden, theoretischen Abgötterei zutage. Der Aberglaube, dies aber hat Jacobi sein Leben lang mit rücksichtslosem Mut seinen aufgeklärten Zeitgenossen entgegengehalten, unbekümmert um den Tadel und die Mißdeutung, der er sich dabei, namentlich im Lager der orthodoxen Kantianer, aussetzte, — der Aberglaube ist besser, als der Unglaube; denn im niedrigsten und elendesten Aberglauben glimmt noch ein Funke des frommen Feuers der Religion; im Unglauben dagegen ist nur Nacht und stäubende Asche.

Diesen Funken nicht spottend auszutreten, sondern ihn zu pflegen, vielmehr noch: ihn überhaupt zu bemerken, und mit reifem Verstehen die Bedingungen seiner Existenz und Lebenskraft menschlich und historisch zu würdigen, diese Fähigkeit hat Jacobi mit wenigen anderen Großen seines Zeitalters zuerst wieder die Menschen gelehrt: der neue Humanismus, der in Deutschland den Gedanken der Weltliteratur zuerst entstehen ließ, hat neben Herder und Goethe auch Jacobi zu seinen Verkündern zu zählen, und nächst Lessing wird kaum ein Geist zu finden sein, der mit solcher echten Humanität wie Jacobi, das Verständnis der historischen Religionsformen dem Zeitbewußtsein eindringlich nahezubringen versucht hat.

Diese Philosophie also, die „das reine Wissen" zu suchen ausging, und am Ende doch einen Gott, wenn auch nur im Begriff, als Fatum, absolutes, leeres Sein, und dergleichen mehr, fand, diese Philosophie predigt in ihrer Art die Allmacht und Allgegenwart Gottes und des religiösen Triebs der Vernunft ebenso laut und eindringlich, als nur irgendein Prediger auf der Kanzel. Nur kann das nicht hindern, den Grundirrtum dieser Denkungsart immer aufs neue wieder so scharf, als nur möglich herauszustellen: diese Philosophie will über die lebendige Wirklichkeit Herr werden mit dem reinen Gedanken. Sie verwandelt Gott und Welt in ein System panlogistischer Emanationen. Sie hält die Wirklichkeit nicht für eine Aufgabe der Philosophie, sondern die Philosophie selber für die Wirklichkeit.

An diesem Punkte nun ist es ein entscheidender Umstand, daß diese krypto-religiöse, universale Geltung ihres Gottesbegriffs sowohl jene Philosophie mit allen ihren Abarten beansprucht, welche Jacobi mit der generellen Bezeichnung des Spinozismus zu belegen liebt, als auch diejenige Art philosophischer Systeme, die

im Anschluß an Kants Vorbild und Terminologie als die Systeme des transzendentalen Idealismus aufgetreten sind. Den einzigen Unterschied setzt Jacobi in die Verschiedenheit der Ausgangspunkte beider Gedankenwelten. Aller Spinozismus geht aus von objektiver Wirklichkeitsannahme, geht aus von einer Substanz und identifiziert schließlich deren allgemeinsten Begriff mit dem Begriff der wirkenden Natur, oder der absoluten Notwendigkeit, oder Gottes.

Aller Transzendentalidealismus hingegen geht aus von subjektiver Ich-Besinnung, geht aus von einem denkenden, logischen Subjekt und identifiziert am Ende dessen allgemeinste Position mit dem Begriff des wirkenden Geistes, oder der absoluten Freiheit, oder Gottes.

Im ersten Fall werden empirische Natur und alles Bewußtsein zu „modis" der Substanz; im andern Fall werden empirisches Ich und alle objektive Natur zu „Schranken" des absoluten Bewußtseins, des „reinen Lichtes". Der Unterschied ist groß, wenn man auf die Verschiedenheit des Ausgangs blickt; er ist klein und verschwindet gewissermaßen völlig, wenn man die Resultate ins Auge faßt und das Ganze überschaut: hier wie dort ist das Höchste eine letzte Abstraktion, ein leerer Begriff. Hier absolute Substanz; dort reines Tun. Hier wie dort ist das Absolute mit dem Namen der Gottheit belegt; und diese Gottheit ist ein ohnmächtiger, „erster Beweger", der nichts bewegen kann, als seine eigene, unpersönliche, leere Indifferenz.

So „mußte die *Wissenschaftslehre* (Fichtes), wiederum streng durchgeführt, *Alleinheitslehre*, einen *umgekehrten*, oder verklärten, *Spinozismus*, Idealmaterialismus zur Folge haben".[135]

Es mag hier dahingestellt bleiben, bis zu welchem Grade Jacobis Auffassung von der Wissenschaftslehre und von den ihr verwandten Systemen der Philosophie zu Recht besteht. Möglich ist diese Auffassung jedenfalls, und verständlich wird sie besonders, wenn man, wie Jacobi, die Betonung ganz auf die freilich schwer bestreitbare, metaphysische *Tendenz* verlegt, die diesen, an sich vor allem transzendental-logisch gemeinten Grundsätzen der Wissenschaftslehre innewohnt.

[135] S. W., Bd. III, S. 354. Vgl. dazu ebenda S. 12: „Ich wählte dieses Bild, weil ich durch die Vorstellung eines *umgekehrten Spinozismus* meinen Eingang in die Wissenschaftslehre zuerst gefunden habe" . . . usf.

Dagegen kennzeichnet sich Jacobis Stellung zu Kant auch hier wieder durch das charakteristische Mißverständnis, als sei aus Kant selbst heraus diese panlogistische Konsequenz erweisbar. Wenn Jacobi meint, „von der Kantischen Entdeckung aus: daß wir nur *das* vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu konstruieren im Stande sind —" sei „nur ein Schritt bis zum Identitätssystem"[136] gewesen, so begeht er als Kritiker dieser Entwicklungslinie den gleichen Fehler, wie seine Gegner, die sich für die wahren Thronerben der Kantischen Philosophie ansahen: er verwechselt, wie sie, Funktionen und konstitutive Prinzipien, Wert und Wirklichkeit; nomina und realia, und zwar dies letzte mit einem bis auf die Scholastik unmittelbar zurückreichenden, philosophischen Atavismus.[137] Was ihn daher von Fichte und Schelling trennte, war das, was ihn mit dem älteren Fichte und mit Hegel verband: ein ewig schillerndes in der Mitte Schweben zwischen rein formaler Beurteilung der Denkakte und einer substanziellen Interpretation eben jener Urteile, die in ihrer Summe das Vermögen der Vernunft repräsentieren. Dieser Umstand, in seiner Verschränkung mit anderen, nicht weniger verwickelten Beziehungsverhältnissen, macht eine eindeutige Klarstellung der Jacobischen Position zwischen den geistigen Strebungen seiner Zeit einerseits so außerordentlich schwierig, wie auch andererseits den außergewöhnlich lebendigen Zusammenfluß aller geistiger Energien des Zeitalters in der Person und in dem Werk Jacobis so eindrucksvoll, und darum vieles in sich Widerspruchsreiche verständlich. Fürs erste also geht Jacobi seiner Überzeugung nach dem ganzen idealistischen Unwesen, dem „umgekehrten Spinozismus" Fichtes und Schellings an die Wurzeln, wenn er sich über jene letzten Begriffe, die hier überall und kurzerhand mit einem begrifflich erschlichenen Gottesbegriff endigen, mit Kant selber auseinandersetzt. Im wesentlichen läuft dabei das Resultat dieser Polemik auf das hinaus, was in dieser Monographie schon bei der Darstellung von Jacobis Erkenntnistheorie gesagt worden ist.

Jacobi hält Kant entgegen, daß nach dem Zugeständnis der Vernunftkritik die Vernunft für sich allein nur „Hirngespinste", reine Erdichtungen hervorzubringen vermöge; und daß

[136] Ebenda. — [137] Vgl. dazu Seite 102—103 dieses Buches.

dieſe Dichtungen, die Ideen, allein unter der Kontrolle des Verſtandes eine ſinnvolle und wohltätige Funktion auszuüben imſtande ſeien, nämlich als regulative Prinzipien für die Arbeit des Verſtandes zu wirken; oder, auf dem Gebiet der praktiſchen Verſtandestätigkeit, in der Moral, als Poſtulate zu gelten. „So ruhe alſo die Vernunft mit der relativen Gültigkeit ihrer Ideen ganz auf dem Verſtande; der Verſtand aber ruht auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; und die Sinnlichkeit ſelbſt wieder auf der Einbildungskraft, als auf einem Vermögen der Anſchauungen a priori.“[138] Somit iſt deutlich, „daß es überall nichts wahrhaft Objektives für den Menſchen gibt noch geben kann; daß er rein abgeſchnitten iſt von allem Wahren, in ſich Subſiſtierenden“.[139]

Wie iſt aber, ſo frägt Jacobi, „die Rückkehr jener ausgemacht objektiv grundloſen, objektiv durch und durch leeren Vorſtellungen je aus irgend einer Urſache als zu objektiv wahren und realen Vorſtellungen möglich? — Ich ſage, es iſt unmöglich! Das Unbedingte, als Idee, iſt und bleibt eine Erdichtung, denn ſie iſt nichts, als ein durch und durch leerer Nothbehelf der Einbildungskraft. Man hat nur alle Bedingungen weggedacht, und was übrig bleibt, iſt — Nichts, eine offenbare Erdichtung.“ Was hat dieſe Vernunftdichtung, ſie mag übrigens ſubjektiv ſo allgemein und unentrinnbar ſein, als ſie wolle, mit dem höchſten (religiöſen) Wert einer abſolut wirklichen Objektivität zu tun? Von jener zu dieſer gibt es nicht Weg und nicht Brücke und zu allerletzt eine nachträgliche Verknüpfung auf den Umwegen gewiſſer praktiſcher Bedürfniſſe und Zeugniſſe des Gemüts. „Es iſt nicht mehr möglich, zu vergeſſen, daß jene Ideen nur heuriſtiſche Fiktionen, foci imaginarii, nothdürftige, nichts einſchließende Einfaſſungen der Verſtandesbegriffe ſind.“[140] Dieſe und andere Einwände mehr ſind nun allerdings alle gegen Kant gerichtet[141], und es iſt für

[138] Vgl. ebenda, S. 115 f. — [139] Ebenda, S. 107.

[140] Vgl. dazu den ganzen Eingang der Abhandlung: „Über das Unternehmen des Kritizismus“ ꝛc., S. W., Bd. III, S. 61 und 84 ff.

[141] Jacobi faßt dieſe Kritik an Kant an anderer Stelle in dieſe Worte zuſammen, die gleichzeitig andeuten, wo für ihn immer wieder der Anſatzpunkt der Verſöhnung und der gemeinſamen Sache mit Kant gelegen war: „Darin beſteht nun Kants Zwieſpalt mit ſich ſelber, und die Verſchiedenheit des Geiſtes

Jacobi, den Lehrer einer Wahrheit, die über alle Vernunft iſt, eine mißliche Sache, aus dem Umſtand, daß Kant über die Grenzen der Vernunft hinaus eine kritiſche Unterſuchung ablehnen zu müſſen erklärt, dieſem einen Vorwurf zu bereiten. Denn dieſer Umſtand iſt es, der ihm ſelber die Freiheit gab, zu behaupten, was Kant zu widerlegen oder zu erweiſen, als völlig außerhalb der Grenzen ſeines kritiſchen Vermögens gelegen, von ſich wies.

Aber ſei dem, wie ihm wolle; darin traf die Kritik Jacobis auf alle Fälle die verwundbare Stelle in dem Fortgang der Gedanken der Kritik, über Fichte zu Schelling und zu den übrigen Kantianern, mehr oder minder: darin, daß ſie die Metaſtaſe der Logik zur Weltvernunft, der Verſtandesbegriffe zu Potenzen des Abſoluten, als aller tranſzendental-kritiſchen Verabredung zuwiderlaufend, brandmarkte.

Am Ende verdichtete ſich dieſe Kritik begreiflicherweiſe je mehr zur handgreiflichen Gegenüberſtellung des wiſſenſchaftlichen Vorgebens und des ſich daraus entwickelnden, genialiſchen Raiſonnements, je mehr der immer noch auf der Grenze Kantiſcher Begriffsbeſtimmungen balanzierende Panlogismus Fichtes, endlich derber und deutlicher in den metaphyſiſchen Anſprüchen geworden, in die Naturphiloſophie Schellings überging.

Eine blind ſich entwickelnde „Natur“, die, man weiß nicht aus was für einer geheimnisvollen, ja unheimlichen Notwendigkeit, aus welchem Fatum heraus, ſich zum Bewußtſein erſt emporringen muß, eine ſolche Natur „iſt ein Vernunftloſes, Herz- und Willenloſes Unding; eine geſtaltende, düſtere Ungeſtalt; ein Weſenloſes, das, aus Weſenloſem, Gleichniſſe ohne Urbild ins Unendliche . . . bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge, wo es taget“. Denn: „wer Gott nicht ſiehet, für den hat die Natur kein Angeſicht“.[142] Ein Wille ohne bewußte Abſicht, ein Ziel ohne zielſetzende Vernunft, ja zuletzt eine Indifferenz ohne

ſeiner Lehre von ihrem Buchſtaben, daß er, als Menſch (!) den unmittelbaren, poſitiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieſes Vertrauen nie, wenigſtens nie ganz und entſchieden verlor; als Lehrer der Philoſophie aber dieſes rein offenbarte, ſelbſtändige Wiſſen in ein unſelbſtändiges aus Beweiſen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete“. (Vgl. Jacobis S. W., Bd. III, S. 369 f.) — [142] Vgl. ebenda, S. 205.

einen sie setzenden, persönlichen Schöpfer kann sich das Denken Jacobis nicht vorstellen; und darin nun wird ihm jede nüchterne Überlegung recht geben müssen. „Streng und einleuchtend", so folgert daraus Jacobi, „läßt sich beweisen, daß, wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott, er auch eine nur erdichtete Natur haben kann."[143] Denn aus einem erschlichenen Prinzip können nur erschlichene Behauptungen gefolgert werden. Man mag nun aber den höchsten und leersten Begriff unter der Kategorie der Substanz als absolutes Bewußtsein, als Indifferenz oder als Gott bezeichnen, so bleibt doch dieser Begriff als materielles Prinzip einer Weltevolution eine Erschleichung aus, im besten Falle, rein (transzendental-)logischen Prämissen.

Die notwendige Folge solcher Erschleichungen ist es übrigens, daß sie, überdeckt, überflickt, immer weiter vor der nachprüfenden Kritik zurückweichen, immer mehr erklärende Vermittlungen davor- und dazwischenschieben, und so am Ende ein ganzes System von Rätseln, Geheimnissen, letzten Urtatsachen und unlösbaren Irrationalitäten allerorts zugestehen und konstatieren müssen. Auf diesen Umstand hat Jacobi nun mit besonderem Eifer hingewiesen, und mehr als einmal triumphierend erklärt, wie merkwürdig es sei, „daß die Philosophen . . . lieber ein ganzes System von Geheimnissen ersinnen, als ein einziges, wirklich vorhandenes, gelten lassen zu wollen".[144]

Dieses einzige Geheimnis aber ist außer und über aller Vernunft, denn es begründet die Vernunft samt allen ihren Gegenständen; außer dem Verstand und dessen sinnlich gegebenem Material der Erfahrung. Dies einzige Geheimnis ist das Geheimnis der erfahrbaren Weltdualität, die gestiftet ist aus dem persönlichen Willen der Gottheit und aus einer unerforschlichen Liebe, deren erstes Zeichen im aufwachenden Leben der Instinkt ist. Der Instinkt aber ist kein bloßes, dunkles Orakel, kein grausamer Rätselsteller am Kreuzweg von Erkennen und Verzweifeln; sondern er selbst ist Quell und Ursprung des Höchsten, was aus menschlicher Vernunft an Spannkraft der Lebensüberzeugung geleistet zu werden vermag: der Instinkt ist Quell und Bürge des Glaubens, in allen Formen von dessen Bedeutung. Die Vernunft selber bleibt hinter diesem

[143] Ebenda, S. 224.

[144] Vgl. u. a. Jacobi an Lavater, März 1791. S. W., Bd. III, S. 542 f.

Glauben zurück. Denn die Vernunft garantiert nur die Leistung des Verstandes: Sie garantiert nur die Gültigkeit aller Logik, nicht die Realität der höchsten Werte.

Darum hat es Jacobi so oft, in doppeltem Sperrdruck, in seinen Schriften wiederholt: „So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze, und es weiß; so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: **Ich**; sondern, Mehr als Ich! Besser als ich! — ein ganz Anderer!

Ich bin nicht, und ich mag nicht seyn, wenn **Er** nicht ist!"[145]

Dies Wissen der Vernunft von ihrer eigenen Grenze, die Überleitung von der Erkenntnistheorie zur Sittenlehre, und von der Sittenlehre zur Religionsphilosophie, dies kritische Grenzbewußtsein Kants ist für Jacobi gleichzeitig die unmittelbare Offenbarung eines Lebendigen; Offenbarung des Instinktes durch den Anspruch des wunderbaren Organs des Glaubens.

Aus diesem Umstand zieht denn auch Jacobi die Stichkraft seines höchsten Trumpfs, den er gegen Kant, und mehr noch gegen die „Kantische" Philosophie der Epigonen auszuspielen vermag: er stützt sich auf Kantisches Zeugnis, wenn er die Grenzen der Vernunft so festgelegt wissen will, daß die Vernunft, über den formalen Charakter einer erkenntnisimmanenten Geltungsgarantie der Verstandesbegriffe und der regulativen Prinzipien ihrer Anwendung hinaus, keinerlei weitere Ansprüche mehr, ohne Erschleichung und Bruch der erklärten Voraussetzungen, weder zu stellen, noch auch zu befriedigen vermöge.

„Unsere Schuld", ruft er den Kantianern zu, „ist diese, daß wir nicht begreifen, wie eine bloße Vernunft-Religion eine vernünftige seyn könne. Denn die wahre Vernunft erkennt ihre Gränzen, und ist sich ihres Unvermögens bewußt, eine solche Erkenntniß Gottes, der Welt, und unseres eigenen Wesens hervor

[145] Vgl. Bd. III, S. 35.

zu bringen, als zu demjenigen Verhältnisse, welches allein Religion genannt werden kann, erfordert wird.

Die Überzeugung des bloßen Menschenverstandes aber ist höchst unvollkommen, und hat nie für sich allein eine Religion ausmachen können; sondern überall, wo nicht ein höherer Unterricht dazu kam, artete Gottesahndung und Ahndung der Unsterblichkeit in Götzendienst und Aberglauben aus. Darum können wir nicht anders, als eure angebliche Vernunft-Religion für eine philosophische Schwärmerey ansehen, und aus Gründen der Vernunft und einer allgemeinen Erfahrung für entschieden halten, daß ihr, beym Erwachen aus dieser Schwärmerey, euch an einem Orte finden werdet, wo ihr gänzlich nicht erwartetet, zu seyn."[146]

Jacobi meint wohl: bei einer Metaphysik der Verstandesbegriffe, die Kant, und mit ihm der Chor der Schüler in verstärktem Widerhall, für eitel Dunst und Absurdität erklärt hatte.

In der Tat erscheint in dieser Stellung Jacobi plötzlich wieder als der Stärkere; kaum gegen Kant selber; denn dessen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" will ja in der Hauptsache gleichfalls nichts anderes darstellen, als die drei Kritiken der Vernunft; nämlich: eine vorurteilslose, kritische Prüfung der Voraussetzungen und der Tragkraft eines möglichen Prinzips der Religionsphilosophie.

Desto entschiedener traf Jacobis Angriff ins Zentrum der schwächsten Stelle in der nachkantischen idealistischen Philosophie. Fichte hat sich getroffen gefühlt, und ruhte nicht eher, wider den Pfeil zu löcken, bis er den Schwerpunkt seines Systems so weit durch innere Betonungsverschiebungen verlegt hatte, daß er im wesentlichen, des religionsphilosophischen Problems wenigstens, auf Jacobis Standpunkt angelangt war. Die Johanneische Schlußepoche der Fichteschen Philosophie ist nichts anderes, als eine Kapitulation vor Jacobi.

Schelling wußte sich nicht weniger getroffen und empfindlich verwundet. Er vor allen. Denn gegen ihn und seine Naturphilosophie hatte Jacobi nicht nur das Pathos, sondern auch die blitzende Schärfe seines eleganten Spottes gewandt. Schelling quittierte auf seine Art, die oft nicht die vornehmste war, mit seinem

[146] S. W., Bd. II, S. 480 f.

„Denkmal". Und die Zeitströmung war gegen Jacobi. Sie trug Schelling auf den Wellen der Romantik höher und höher. Sie überflutete den verlassenen Posten einer Zeit der beginnenden Reaktion gegen Aufklärung und Verstandesrationalismus, auf dem Jacobi unveränderlich ausharrte. Sie begrub Jacobi unter ihrer Flut.

Diesem rein historischen Umstand aber, der hier in gewissem Sinn fast zufällig genannt werden könnte, verdankt Schelling seinen Einfluß auf das historische Bewußtsein des folgenden Jahrhunderts; verdankt Jacobi die Verbitterung seines Lebensabends; und, was schlimmer ist, verdankt Jacobi die durchaus einseitige Beurteilung seines Lebenswerks bis auf diesen Tag.

Hegel endlich, der Allesversöhnende und Allgerechte, besaß auf der einen Seite die Feinheit des historischen Verstehens, — die ja ein wesentliches Moment seiner Größe ausmacht — um die wahre Bedeutng Jacobis und seiner Philosophie, unbeirrt durch das heftige Gelehrtengezänk jener Tage, zu erkennen und zu würdigen; im Kampf um die inhaltlichen Werte, die aller Philosophie vorausgehen, sah er Jacobi auf seiner Seite stehen gegnüber der Gefahr einer scheinbar formalen, logischen Immanenz, die doch bei nächster Gelegenheit wieder in Metaphysik umzuschlagen drohte.

Auf der andern Seite aber war Hegel ein viel zu monologischer Denker, als daß ihm hätte einfallen mögen, die Kritik Jacobis an Fichte und Schelling könne sich etwa auch auf ihn, den Vollender, erstrecken. Hegel übersah diesen Punkt, sei es nun mit oder ohne Absicht, und zog es vor, Jacobi um deswillen mit einem anständigen Zeugnis zu versehen, weil er, gleich ihm, die logischen Gültigkeiten unumwunden auf eine reale Wesenheit bezog. Der scheinbare Relativismus, mit dem Jacobi es verstand, zwischen Kirchentum und freier Religiosität, sei es in den Formen Hamanns, oder in denen Goethes, zu vermitteln, erlaubte ihm auch in dieser heikeln Frage ehrliche Freundschaft in den entgegengesetztesten Richtungen. Freilich doch nur vorübergehend mit reinem Erfolg. Goethes entschiedene Natur nahm mit der Zeit Anstoß an Jacobis vielfach so paradoxer Frömmigkeit, daß selbst der freilich törichte Verdacht des Kryptokatholizismus entstehen konnte. Es kamen Jahre einer fast völligen Entfremdung. Die Freundschaft mit Lavater trat für Jacobi

vorübergehend in den Vordergrund; und erst, als auch Jacobi erfahren hatte, daß in einer Duzbrüderschaft mit dem schwärmerischen Züricher Prediger einige Peinlichkeiten nicht ausbleiben konnten[147], fanden sich an der Schwelle des Greisenalters die beiden würdigen Geheimräte in Weimar und München wieder in beruhigten und formvollen Gefühlen zusammen.

Jacobi hatte inzwischen durch ein langes und in sich gleich beharrendes, ehrenvolles Leben bewiesen, daß ihm das:

„Groß ist die Diana der Epheser!"

beinahe überflüssigerweise als Kampfruf des freien Geistes entgegengedichtet worden war. Und auch Jacobi konnte vergessen. In Goethe aber ist von Jacobi nicht das Bild des, die Kirche, die Orthodoxie und den Aberglauben verteidigenden, religiösen Eiferers, sondern das Bild des feinen und konzilianten Diplomaten lebendig geblieben.

Ein Bild, wie es der alten Exzellenz gewiß nicht unsympathisch war.

---

[147] Vgl. dazu das auf Seite 159 f. Gesagte.

Dritter Teil.

Jacobi der Kritiker, und die Kritik.

Erstes Kapitel.

Jacobi und sein Zeitalter.

> Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. — Auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, ebenso auch seine eigene, lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters *in ihrem Fortgange* darstellt. — Menschengeschichte entsteht durch Menschen, wo denn der eine mehr, der andere weniger zu ihrem Fortgange beyträgt.
>
> F. H. Jacobi, S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 236 f.

Erster Abschnitt.

Jacobi und die Aufklärung.

1. Die Grundlagen.

Die vorigen Kapitel waren ein Versuch, die Philosophie Jacobis nach der Art des Geschichtsschreibers darzustellen, der die Daten seines Stoffes in ihrem inneren Sinn und nach der Logik ihres Zusammenhangs auffaßt und zu einem Ganzen neu zusammenfügt, das, wenn es schon das Abbild der historischen Vorlage nicht zu sein vermag, so doch den Geist dieser Vorlage bedeutet. Denn die Korrektur der historisch zufälligen Linie und die Notwendigkeit der scharfen Umreißung jener lebendigen, und darum immer skizzierten, Kontur des fremden Werkes, macht es zur Pflicht, in der Treue des Historikers nur die Treue in der Festhaltung der Überzeugung zu suchen, mit der die historische Erscheinung am Anfang ergriffen und in den größeren Zusammenhang der historischen Bedingungen hineingedeutet worden ist. Die Quellen und gültigen Zeugnisse für die so begrenzte Arbeit des Historikers sind in diesem Falle deutlich, reich genug und ziemlich gezählt gewesen.

In sechs Bänden gesammelt, liegen die Werke Jacobis; und wenn man die verschiedenen Briefsammlungen dazu nimmt, die aus dem reichen, persönlichen Verkehr des Mannes der Öffentlichkeit vorgelegt worden sind, so hat man ganz gewiß das wesentliche Material beisammen, aus dem sein geistiges Werk nachbildend wieder aufgerichtet werden kann. Denn um es wiederholt zu sagen: die Zahl der bewegenden Gedanken ist nicht groß und zugleich von einer ungewöhnlich beharrlichen und fast formelhaft erstarrten Wiederkehr in den Schriften und Briefen dieser Philosophie; so daß selbst ein etwa unbekanntes oder sonst vernachlässigtes Stück aus der Lebensarbeit Jacobis kaum einen nennenswerten Unterschied in den Resultaten verursachen dürfte, wenn es ein aufmerksamerer Beobachter nachträglich noch hervorbrächte. Die unbeweglichen Motive und die starren Richtlinien dieser Philosophie garantieren die unveränderliche Gestalt und ihre unverwechselbare Bedeutung. Etwas anderes und viel Schwierigeres aber ist es um den Versuch, über die Darstellung einer historischen Erscheinung hinaus ein Bild entwerfen zu wollen von der inneren Entstehung, Entwicklung und Reifung und von der äußeren Ausbreitung, Wirkung und Gegenwirkung eines solchen Werkes und seines Erzeugers. Dies mag noch angehen bei Gebilden, die, nach menschlicher Möglichkeit, unabhängig und fremd über ihre persönlichen Träger hinausragen. Etwa, wie man zu meinen pflegt, bei den ganz in restlose Sachlichkeit aufgelösten Systemen Spinozas oder Kants; unmöglich scheint es aber nahezu gegenüber einer Philosophie, die für ihren Autor zeitlebens nichts anderes war, als ein immer und nur immer wieder neu geschaffener Gelegenheitsausdruck für ein vulkanisch-elementares, Leben und Denken beherrschendes Grundgefühl gegenüber der Wirklichkeit. Hier ist die Kritik der Philosophie die Kritik der Persönlichkeit; und um eine solche Kritik ist es immer eine mißliche Sache. Nicht als ob solche Kritik unmöglich oder unstatthaft wäre; sie ist vielmehr immer interessant, wenn sie geübt ist von einem nachspürenden Verständnis und durch ein Temperament zu sehen vermag. Aber objektiv zu sein, in dem Sinne, in dem man von einer objektiven oder pragmatischen Geschichtsschreibung spricht, das muß ihr vermutlich sehr schwer fallen. Denn eine objektiv aufgefaßte Person, das ist ein schwerlich auflösbarer Widerspruch in der Aufgabestellung.

Die persönliche, so eindeutige Stimmungsbetonung, die der sachlichen Wiedergabe eines derartigen Gedankensystems eine gewisse Gewähr leistet, daß derjenige, der sie einmal nachempfunden hat, nicht gut in irgendeinem erheblichen Punkte mehr in Irrtümer und Mißverständnisse über die Meinung und Absicht des ganzen Planes geraten kann, diese selbe, ausgesprochen persönliche Färbung aller sachlichen Probleme macht die nachträglich objektive Abschätzung im einzelnen und ganzen doppelt abhängig von der Fähigkeit des Beurteilers, auf die persönliche Note zu antworten. Und da Gefühl nur durch Gefühl begriffen werden kann, so muß es sich notwendig finden, daß am Ende das Urteil völlig subjektiv ausfällt. Dies vorauszuschicken, ist billig für jeden, der in eine Abmessung der Werte eintreten will, die dem Kenntnisnehmenden aus der Philosophie Jacobis übrig bleiben.

Jacobis Anfänge ruhen im Pietismus des achtzehnten Jahrhunderts; und darin unterscheiden sie sich nicht von denen der meisten Männer, die in der folgenden Zeit etwas Erhebliches zu sagen hatten. Aber in Jacobis geistiger Veranlagung gewann von den beiden Grundäußerungen, deren der Pietismus fähig war, die der gemütsstarken, lebendigen Innerlichkeit den fruchtbareren Boden, während die der gesinnungseifrigen und werkstrengen Willenszucht in Kant und ähnlichen Naturen ihren vorzüglich angemessenen Ausdruck fand.

Grundzüge des Charakters und erste Bedingungen der Umwelt trafen so in Jacobi zusammen und schufen einen festen Kern, um den sich das Verwandte alles notwendig weiter Zuströmenden und alles zufällig Erworbenen aufs beste kristallisieren konnte.

Man kann im allgemeinen sagen, daß sich die philosophische Bildung in Deutschland zu Anfang der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in der Hauptsache aus dem geistigen Fond dreier Nationen zusammensetzte. Da war fürs erste die einheimische, noch recht junge Tradition der cartesianischen Erkenntnistheorie, die ihren Gipfel in Leibniz erreichte und in der Schule Wolffs sich sehr rasch in flache Wüsteneien verlief. Daneben war vor allem der Einfluß der Engländer mächtig, nicht sowohl im Sinne des von Bacon so fruchtbar begründeten, methodischen Empirismus, als vielmehr im Geiste der jüngsten Reaktion des spekulativen Triebs auf die gesunde Nüchternheit dieser englischen Nationalphilosophie, näm-

lich des ästhetischen Sensualismus. Und endlich kam von Frankreich, dem Land der ewigen Widersprüche, eine doppelte Springflut widersprechender Ideen fast zur gleichen Zeit herüber: der Rationalismus und Materialismus der Enzyklopädisten, der sich unschwer mit der Wolffischen Popularphilosophie verstand, und das Evangelium Rousseaus, das in die kompliziertesten Verbindungen mit dem einheimischen Pietismus und mit der englischen Gefühlsphilosophie einzugehen bereit war.

Alle diese widerspruchsvoll verschlungenen Motive einer in der Auflösung begriffenen geistigen Kultur drangen gleichzeitig auf Jacobi ein, als er seinen Weg begann. Es sind die Grundmotive des Aufklärungszeitalters. Wie Jacobi in der Auseinandersetzung mit ihnen heranwuchs, müssen wir zuerst betrachten.

Pietismus und Spinozismus haben keine innere Berührung. Wohl hatte die cartesianische Erkenntnistheorie auf ihrem Weg über Holland sich allmählich allerhand Reminiszenzen an die älteren Mystiker, trotz der geometrischen Methode, zugänglich erwiesen; und als sie unter dem verpönten Namen des Spinozismus in Deutschland auftrat, erfuhr sie denn in der Tat auch, und fast gleichzeitig damit, jene heimliche Verwandlung der Marke, die es ihr gestattete, in öffentlicher Schule aufzutreten: als Monadologie hatte sie Leibniz, in einer eigentümlichen Verknüpfung mit der aristotelisch-platonischen Metaphysik, bis fast ans Ende einer denkbaren Entwicklung der Metaphysik im Abendlande hinausgeführt. In Leibniz kulminiert im eigentlichen Sinne die philosophische Kultur der christlichen Zeit; die neue Epoche beginnt mit seinem Kritiker Kant.

In dem Universum der Philosophie des Leibniz lagen naturgemäß auch alle diejenigen Elemente in fruchtbarer Verwertung, aus denen sich der Kern der Jacobischen Gedankenwelt zusammensetzte; auch Kant, der Zerstörer des Systems, bedurfte dieser Elemente zu seinem Neubau.

Jacobi nun fand in Leibniz das ihm Zusagende und Förderliche in den platonisierenden Elementen seiner Philosophie. Er lernte früh, davon mit sicherem Instinkt wieder abzuscheiden, was begriffs-dogmatischen und also eigentlich spinozistischen Ursprungs war. Freilich gelang diese Abscheidung nicht überall ganz reinlich, und es ist an anderer Stelle gezeigt, wie sehr und schlimm sich das eklektische Hindurchbalanzieren durch den Widerstreit so

vieler und so konsequenzenstarker Ideen an Jacobi gerächt hat. Die Annäherung an Leibniz hat Jacobi zugleich in den Strudel der Scholastik hineingezogen, aus dem sein Gedankenfahrzeug nicht anders wieder, als mit einem unheilbaren Leck sich hinauszuretten vermochte.

Für Platonismus[1] nahm Jacobi in der Philosophie des Leibniz die Lehre von der Dualität der Prinzipien und ihre Verknüpfung in einer prästabilierten Harmonie. Sie erschien ihm als das eigentliche Ferment der Monadenlehre, und, ganz in seinem Sinne, schien von alledem der Grund ein Realismus, eine Wirklichkeitsanerkennung zweier Seinsformen zu sein, zu dem er sich selber mit Eifer bekannte. „Die prästabilierte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir sehr fest zu seyn dünkt, und auf den ich mit Leibnitz baue", erklärte Jacobi. „Auch stehen die Monaden, nebst den angebornen Ideen, bey mir in nicht geringem Ansehen."[2]

Freilich kam die Zeit, in der Jacobi zu der Einsicht fortschritt, daß alle diese schönen Prinzipien und Grundfaktoren der Leibnizschen Metaphysik doch auf der Basis der cartesianischen Erkenntnistheorie aufgebaut sind und nach der Methode der spinozistischen Spekulation „allein durch fortgesetztes Reflektieren über das sinnlich Anschaubare und die Gesetze der Einbildung desselben in den Verstand sich von dem Sinnlichen zu dem Übersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben" streben. Und es ward ihm klar, „daß eine jede solche Philosophie, also namentlich die Philosophie des unsterblichen Leibnitz, sich nach Oben wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren muß".[3] Jacobi erkannte den Spinozismus in Leibniz und bemerkte, daß der Platonismus in dieser Verschmelzung zum bloßen Ornament zu werden drohte, bestimmt, die Stelle zu verdecken, wo über die von der aristotelisch-spinozistischen Metaphysik „aufgelöste und dem Nichts gleichgemachte Sinnenwelt ein Übersinnliches, wahrhaft Reales" zu treten nicht imstande war.[4]

Ohne sich im übrigen um diese Zeit genauere Rechenschaft über einen Platonismus zu geben, der, von solcher Beimischung be-

[1] Man muß sich gegenwärtig halten, daß für Jacobi, wie für seine Zeit überhaupt, sich Platon stets als der aristotelische Platon, und demgemäß die Ideenlehre als ein „Real-Idealismus" metaphysischer Prinzipien versteht.

[2] S. W., Bd. II, S. 237. — [3] Ebenda, S. 19. — [4] Ebenda, S. 20.

freit, zu dem Realismus stimmen sollte, den er meinte, wandte sich Jacobi an diesem Punkte von Leibniz ab und Kant zu, der, wie er rühmte, „durch die Tat sich über Leibnitz und alle seine anderen Vorgänger, von Aristoteles an, erhob".[5] Platon also blieb ausgenommen. Jacobi hat stets daran festgehalten, Platon für den größten Denker der Alten und Kant für seinen eigentlichen Erneuerer anzusehen, und er wußte sich darin in einer gewissen Übereinstimmung mit Kant selbst. Es war für Jacobi stets die größte Genugtuung, wenn er seine Philosophie mit der des Platon verglichen fand. In welchem Sinne dies möglich war und in der Tat auch oftmals hervorgehoben worden ist, davon soll später die Rede sein.

Jacobi hat, nach seiner Abrechnung mit Leibniz, mehr und mehr diese ganze Philosophie des „Nominal-Rationalismus" für seinen polemischen Gebrauch in dem Schlagwort des Spinozismus zusammengepreßt und das System des Spinoza für den Prototyp aller dogmatischen Metaphysik überhaupt erklärt. Dies Schlagwort fand bald allgemeineren Beifall und an ihm hat sich im philosophischen Streit jener Tage der Antagonismus im ganzen, weiten Umkreis der Kantischen Schule von Jacobi und Fichte bis zu Fries und Hegel entwickelt, erprobt und geschärft. Jacobi selber gelangte zur Fixierung dieser Formel zuerst durch seinen Streit mit Mendelssohn, von dem eingangs die nötige Erwähnung geschah. Doch ist es bezeichnend für die Denkungsart Jacobis, wie wohl er imstande war, die Lehre von der Person zu scheiden, wenn er in seinem Sendschreiben an Fichte schreibt: „Sey du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!"[6]

Dieser Umstand darf erwähnt werden. Denn in jener Epoche eines höchst persönlichen Philosophierens galt auch einsichtigen Männern allzuleicht ein vorgeblicher oder wirklicher Irrtum in der Spekulation für einen verwerflichen Mangel in der Gesinnung oder gar für den Beweis eines lasterhaften Charakters; und wenige besaßen diesen Grad der Objektivität, um so vornehm die Person

[5] Ebenda, S. 21. — [6] S. W., Bd. III, S. 46 f.

von der angefeindeten Sache zu trennen, wie es Jacobi Bedürfnis von Natur war. In dieser Zeit einer beispiellosen Unduldsamkeit und Gehässigkeit gegen die Träger fremder Überzeugungen, in der auch Kant keineswegs überall unter die rühmlichen Ausnahmen gehört, in diesem Zeitalter der unerquicklichsten Gelehrtenzänkerei erscheint Jacobi in der Tat wie der Vorbote einer feineren Kultur und einer reicheren Menschlichkeit. Der goethische Mensch kündigt sich in ihm an.

Im ganzen schloß Jacobi diese Epoche seiner Entwicklung, in der er des Leibnizischen Einflusses Herr geworden war, in Summa mit diesen Worten ab:

„Die Frage war, ob die Ursache der Welt, das ist das höchste Wesen blos eine ewige, unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder, oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meynung: diese erste Intelligenz sey eine Intelligenz."[7]

„Angegriffen aber kann der Spinozismus nur von der Seite seiner *Individuation* werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleatische Akatalepsie an die Stelle treten müssen"[8], zwei Konsequenzen, die in ihrem Effekt doch durchaus nichts wesentlich Neues zu bringen imstande sind. Denn in beiden Fällen bleibt es bei metaphysischen Substanzen, die auf keine andere Weise, als durch Begriffe erschlossen sind, also auf einer trügerischen Kompetenzvoraussetzung beruhen.

Von hier aus bestimmte sich Jacobis Verhältnis zu jeder Art von „natürlicher Religion", seine Haltung gegenüber dem Deismus. Ein Denker, wie Spinoza mochte ihm ehrwürdig sein, weil dieser es als seinen einzigen und heiligen Beruf ansah, auf jede Weise und mit welchem Erfolg auch immer, der Wissenschaft und der Wahrheit zu dienen. Ein Diener der Wahrheit ist groß in seiner Treue, auch wenn er irrt.

Mit sehr sicherem Takt erkannte es Jacobi aber für unzulässig, unter dem Vorgeben nicht der wissenschaftlichen Forschung allein, sondern auch der Einsicht in das Wesen der Religion, für *religiöse Wahrheit* eine Wissenschaft von Gott auszugeben, die der lebendigen und innersten Natur der Religion widerspricht. Der

[7] S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 76. — [8] Ebenda, S. 101.

theoretische Deismus also, der sich aus dem System des Spinoza als eine Art von Affektion des Gemüts ergibt und in dem deus sive natura sein theoretisch-stimmungsmäßiges Genüge findet, mag gelten; „wenn aber der Deist positiv wird und einen lebendigen Gott nicht mehr bloß ignoriert, sondern wirklich bestreitet, . . . so werden wir doch sagen müssen, ein Deist läugne den lebendigen Gott.

Nach meiner Einsicht ist es nicht gut, den Namen Gottes auch einem nicht lebendigen oder nicht persönlichen Gotte, der nur ist, der da ist, ohne zu sich selber sagen zu können Ich bin der Ich bin, einem ärmeren Wesen, als das ärmste unter den Lebendigen, beyzulegen" usw.[9]

Jacobi hat sich so oft, ohne Unterlaß und nach jeder Seite hin mit den Erscheinungsformen des begrifflichen Rationalismus, mit der ganzen Aufklärungsphilosophie und auch mit ihrer Sophistik auseinandergesetzt. Man wird nicht anders sagen können, als daß er es mit Glück, Scharfsinn und einem tiefen und feinfühligen Verständnis für das Wesen der Spekulation und für die praktisch-gefühlsmäßige Natur der religiösen Werte getan hat. Dies Verdienst hat ihm keine einigermaßen verständige Kritik je bestritten, und es darf hinzugefügt werden, daß zu seiner Zeit der unmittelbare Erfolg dieser Kritik größer und weitgreifender war, als selbst derjenige Kants, soweit dessen Kritik in der gleichen Richtung ging. Denn Jacobi besaß die packende Sprache der Jugend und den Einfluß auf eine Generation, die, mit geringen Ausnahmen, sich von dem schweren Rüstzeug der kritischen Philosophie die Schultern nicht allzusehr bedrücken lassen wollte und doch von der Überzeugung erfüllt war, daß in der Arbeit des Aufräumens mit der epigonenhaften Aufklärerei die nächste Kulturtat geleistet werden müsse. In der Tat steht Jacobis ganzer Einfluß auf die Zeitgenossen denn auch gleich im Anfang unter dem Zeichen seines vielseitigen und scharfen Angriffs auf die Popularphilosophie und ihren populärsten Vertreter, Moses Mendelssohn.

Es ist höchst bezeichnend für die Personen sowohl, als auch für die ganze Kulturlage jener Zeit, daß Kant in diesem Streit abseits stand, ja sogar mit seinem persönlichen Geschmack und mit

[9] S. W., Bd. II, S. 476. Vgl. dazu ebenda S. 51; Bd. III, S. 236; 240.

seinem Gefühl durchaus auf der Seite Mendelssohns, und auch dessen Sache, verharrte. Dem alternden Kant war Mendelssohn lieber als Jacobi, weil in ihm selber der Geist der Vergangenheit menschlich lebendiger war, als der Geist der Zukunft. Insofern ist er, gegenüber Jacobi, der weniger moderne Mensch.

Lessing, um dessen Segen sich Mendelssohn und Jacobi noch über sein Grab hinaus so leidenschaftlich stritten, stand, in anderer Art, als Kant, rätselhaft, gleich einer undeutbaren Sphinx, über den Parteien. Er war gestorben als ein Prophet, von dem nicht feststand, ob er gemeint hatte, was die Zukunft wirklich brachte. Vorzüglich Jacobi hat dazu beigetragen, ihn im Bewußtsein seiner Zeit als den ersten Vorkämpfer der neuen, individualistischen Ideen und der neuen Regeneration des Kulturgeistes zu befestigen. So nahm von hier aus Jacobis Einfluß auf die Entwicklung der Romantik in Deutschland ihren Ausgang. Gleichzeitig erregte sich Jacobi in diesem ersten philosophischen Waffengang mit der Aufklärungsphilosophie[10] auch die ersten, erbitterten Feinde, wie es nach der Lage der Dinge nicht ausbleiben konnte. Und er machte mit diesen Gegnern gleich zu Anfang die doppelte Erfahrung, die sich in der Folge, und sein Leben lang, bis zur reichlichsten Bewährung wiederholte, „daß philosophischer Dogmatismus nicht weniger hitzig, ansteckend, polternd und brausend sey, als der priesterliche; daß jener Fanatismus noch tückischer, ungerechter und grausamer, sein Aberglaube noch blinder und hartnäckiger mache, als dieser"[11]; und dies, daß man ihm sofort den Gegenvorwurf der Vernunftlästerung machte. „Ich habe die Vernunft gelästert", ruft er aus, „weil ich behaupte, daß sie das Daseyn Gottes nicht apodiktisch darthun kann: ich habe damit gesagt, daß alle Philosophie zum Atheismus führe. — Ich bin ein Schwärmer — und will dem blinden oder gar dem Wunderglauben forthelfen, weil ich behaupte, man könne an Gott nur glauben. — Und Kant, der dasselbe seit mehr, als sechs Jahren lehrt: hat die Vernunft nicht gelästert, ist kein Schwärmer, will nicht einem blinden oder Wunderglauben forthelfen?"[12]

[10] Jacobi selber hat die Streitschrift wider Mendelssohn als seine kritisch-polemische Erstlingsschrift angesehen wissen wollen. Vgl. Bd. IV, Abt. I. Vorrede S. VI.

[11] S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 254 ff. — [12] Ebenda, S. 255 f.

Jacobis Berufung auf Kant hatte guten und ehrlichen Grund, der bloßen Sache nach. Die Kritik Jacobis an den dogmatischen Systemen bis auf Leibniz war, gleich der Kants, an Hume geschult und an Kants eigenem Vorbild gestählt. Von dieser Seite her war ihm mit Gründen nicht wohl beizukommen. Nur mit Anwürfen. Aber diese Anwürfe, gegen die sich bezeichnenderweise Jacobi und nicht Kant zeitlebens zu wehren hatte, nahmen ihre Rechtfertigung eben aus anderen Eigentümlichkeiten der Jacobischen Lehre, die ihm die Berufung auf Kant nicht mehr gestatteten, die vielmehr der Anlaß waren, daß Jacobi sich gegen Kant selber mit polemischer Kritik zu wenden genötigt sah. Jacobi gebrauchte, wie Kant, und ausdrücklicher, als dieser, im Streit wider die dogmatische Metaphysik die Waffe des Humeschen belief; aber er führte diesen „Glauben" mit einer so stark persönlich gefärbten und gefühlsbetonten Note in die Diskussion ein, daß der Verdacht rege werden mußte, es handle sich hier um ein ganz anders geartetes Unternehmen, als es das Kantische war. Wohl waren Zeit und Publikum geneigt, einem vernehmlichen Appell an die Macht des Gefühls Gehör zu geben und sich durch ihn die Verstärkung der sachlichen Argumente gefallen zu lassen; aber gleichzeitig barg dieser Appell in sich auch die Gefahr, daß sich die Gegner, soweit sie die Angegriffenen waren, mit denjenigen verbündeten, die, ihrerseits gleichfalls Gegner der Aufklärungsphilosophie, es mit Unwillen bemerkten, daß hier auf eine wenig geschickte Weise in ihr Geschäft der kritischen Auflösung dieser Philosophie eingegriffen war. Denn diese Argumente des Gefühls sahen allzusehr nach der in England zur Mode gewordenen, rationalistischen Gefühlsspekulation aus, als daß es nicht nahegelegen hätte, anzunehmen, daß hier nur eine Art der Aufklärerei mit der anderen ausgetrieben werden sollte.

Hier ist der Ort, einiges über den Zusammenhang der Jacobischen Philosophie mit dem ästhetischen Sensualismus der Engländer zu sagen.

Die spekulative Reaktion auf den traditionellen Empirismus der Engländer quälte sich im Lande der Nützlichkeit vergebens um die verborgeneren Schätze einer tiefsinnigen Metaphysik und förderte statt ihrer nur einige Gefühlsansprüche von ziemlich geringer Gediegenheit zutage, die sich auf die Schönheit und Harmonie der

Welt beriefen; stattete sie aus mit verschiedenen Argumenten des Gemüts, die im allgemeinen auf den physiko-theologischen Gottesbeweis hinausliefen, und brachte sie so, versehen mit einer dünnen Moralvergoldung, zu Markte. Popularphilosophie solchen Schlages, zumal wenn sie auch Wert darauf legt, die Gemütsbedürfnisse der zartgestimmten Seele zu befriedigen, hat immer ein breites Publikum. Und es ist kein Wunder, daß in Deutschland das Publikum größer war, als in England selber. Dieser sensualistische, schwach moralisch gefärbte und halb schwärmerische, halb philiströse Ästhetizismus der Shaftesbury, Ferguson und Hutcheson stand diesseits des Kanals in voller Blüte, als Jacobi seinen Weg antrat. Es ist darum das natürlichste von der Welt, daß er ihm begegnete, und daß er ihm in hohem Grade auch zusagte, wenigstens bis zu dem Punkte, wo bei Jacobi doch auch das deutsche Gründlichkeitsbedürfnis Halt gebot.

Sein Leben lang hat Jacobi die Werke dieser Engländer mit Eifer gelesen und keine Gelegenheit versäumt, sich auf sie zu berufen, wo es ihm in seinen Beweisgang paßte. Es bedarf dazu wohl kaum mehr der besonderen Bemerkung, daß gerade in dem Moment der moralisch affizierten Gemütserregung die Wahlverwandtschaft dieses Ästhetizismus mit dem Pietismus beruhte. In der Folge, als Jacobi sich aus der unmittelbaren Kinderlehre des Pietismus so ziemlich ganz befreit hatte, ließ auch der eigentliche Einfluß dieser Philosophie auf ihn nach. Er nahm darin den ähnlichen Weg, wie Schiller und er behielt, gleich diesem, aus dieser Schule den Hang zur Opposition gegen allen ästhetisch indifferenten Rigorismus übrig. Das Ideal der schönen Seele war und blieb das synkretistische Ziel für Schiller so gut wie für Jacobi, auf das beide hinstrebten, indem sie die moral-ästhetischen Anschauungen ihrer Jugend im reiferen Alter mit den vernunftkritischen Resultaten der Kantischen Philosophie zu versöhnen und zu verschmelzen suchten.

Jacobi war sich dieses Versuchs mit einer Art von stolzem Trotz gegenüber den „Nominalrationalisten" der Kantischen Schule bewußt. Ihm galt es für ausgemacht, daß diese Begriffsidealisten, wie etwa Fichte einer war, vollkommen den Zusammenhang mit der „Realität", mit dem Dinghaft-Wirklichen verloren hatten und daß sie eine Vernunft zum Weltprinzip erhoben hatten, der jeder

vernünftige Inhalt entzogen war. Diesen Inhalt im Formbewußtsein der Schönheit aufbewahrt zu haben, erschien ihm als der unabstreitbare Vorzug der englischen Sensualisten, und es war seine Überzeugung, daß sich ihre sonstige Unklarheit in der Klarheit der kritischen Vernunftphilosophie wohl auflösen lasse. Denn diese Gefühlsphilosophie an sich selber war ihm längst, war ihm mit dem Tag, als er Kant kennen lernte, wertlos geworden. Jacobi wußte, daß man seine Vermittlungsversuche mißverstehen konnte und daß man sie wohl auch bei Gelegenheit mit Absicht mißverstand. Aus diesem Grunde hat er sich ausdrücklich gegen den Vorwurf der Gefühlsphilosophie verwahrt, der ihn aus dem Lager der orthodoxen Kantianer immer und immer wieder traf. Diese Kantianer haben seiner Ansicht nach, indem sie die Vernunftfunktion begrifflich verabsolutierten, die Vernunft eigentlich unter den Verstand gesetzt, und diesem die eigentliche Weltkonstruktion übertragen. „Man übergab dem Verstande den Zepter im Reiche der wahren Wissenschaft, ließ aber dennoch der Vernunft den königlichen Titel und den Schmuck der Krone. Für die nicht einstimmenden Realrationalisten (die Wirklichkeitsphilosophen im Sinne der Kant-Jacobiverknüpfung), die Loyalisten der ächten, ursprünglichen Vernunft, wurde von den Anhängern der neuen Dynastie, den bloßen Nominal-Rationalisten, der Spottname Gefühls- oder Gemüthsphilosophen ersonnen. — Die Gelehrtengeschichte ist voll Trost für diejenigen, welche dergleichen Unglimpf erfahren."[13]

Es liegt nahe, gerecht zu sein und Jacobi Glauben zu schenken, wenn er sich beklagt, daß man ihn verkenne. Dies schließt nicht aus, daß die Verkennung ihre Gründe habe; Gründe, die am Ende vielleicht über die Selbsteinsicht des sich Beklagenden hinausliegen; aber diese Gründe müssen dann wohl anderswo gesucht werden, als just in der historischen Abhängigkeit Jacobis vom englischen, oder sonst irgendeinem Sensualismus. Woher sie stammen, das mag sich finden. Fürs nächste leuchtet ein, daß sich Jacobi in der Tat nicht gut bei gesundem Verstande der Argumentation des Sensualismus auf gut Glück preisgeben konnte, wenn er es sich zur Aufgabe gesetzt haben wollte, die Aufklärungsphilosophie und die spezifische Art ihrer Spekulation zu bekämpfen.

[13] S. W., Bd. II, S. 12.

Man soll Jacobi billig nicht für kurzsichtiger nehmen, als er war, wenn er selber erklärt, daß er sich des Zusammenhangs von Aufklärung und Sensualismus wohl bewußt sei, und daß er den einen nicht meinen könne, indes er die andere angreife. Jacobi hat oft genug erklärt, daß für ihn der Aristotelismus im Prinzip der Ausgang aller philosophischer Irrungen sei, und die über dieses Urteil hinausreichende Bemerkung, daß ihm, bei aufgezwungener Wahl, der Sensualismus in seiner reinen Form mehr zusage, als der Begriffsrationalismus, ist nichts weiter, als die Äußerung eines persönlichen Geschmacks ohne theoretischen Wert. Was Jacobi über diesen Punkt und über seine klare Entscheidung zwischen Leibnizischer Dogmatik einerseits und sensualistischer Theorie andererseits zu sagen weiß, das läßt sich mit seinen eigenen Worten dahin zusammenfassen:

„Kant, in dem merkwürdigen, höchst beachtenswerten, letzten Hauptstück seiner Kritik der reinen Vernunft, legt die Aristotelischen Rationalisten und Sensualisten gegeneinander auf die Wage, und findet sie beyde an Einseitigkeit und Inconsequenz einander gleich. Ich stimme dem dort gefällten Urtheil vollkommen bey; gebe, mit Kant, dem baaren, ungemischten Sensualismus des Epikur, als System den Vorzug, nicht nur vor dem gemischten Sensualismus des Locke, sondern auch vor dem verstümmelten und durch diese Verstümmelung mit dem Spinozismus in eins zusammenfallenden Platonismus des Leibniz."[14]

Jacobi hat sich, gleich allen seinen Zeitgenossen, durch diese Voraussetzungen seiner Epoche hindurchdenken müssen. Aber er hat sie, so gut als Kant, der ihm in allen diesen Fragen, Mißverständnissen und Streitigkeiten immer wieder als Kronzeuge dienen

[14] Bd. II, S. 29. Dazu fährt Jacobi in der Anmerkung fort: „Aber wie? — Darum, weil ich also stimme, beystimme, soll mir der Beyname eines Misologen, der ärgste, der wider einen philosophischen Forscher ersonnen werden kann, mit Recht gebühren? Mir soll dieser Beiname gebühren, weil ich zu der ächten, unentmannten Lehre des alten Platon mich bekenne: dem Platon selbst aber denselben Beinamen zu geben, und damit die Beschuldigung, daß er dem Aberglauben und der Schwärmerey freyen Spielraum öffne, wider ihn auszusprechen, scheut man sich; obgleich man zugiebt, daß sein Intellektualsystem nicht blos logisch, sondern mystisch (S. K. d. r. V., S. 882) sey!"

In diesem letzten Bekenntnis und in Jacobis Auffassung von Platons Philosophie sind die Gründe für seine eigene Kantgegnerschaft zu suchen. Davon später.

mußte, überwunden. Freilich auf seine Art; und am Ende so, daß er darüber mit Kant uneins wurde.

Bleibt zuletzt der Einfluß zu erörtern, den, von Frankreich her, der Geist der Enzyklopädisten und der Rousseaus auf die Denkungsart des jungen Jacobi genommen haben mag. Es bedarf kaum vieler Worte zu der Erklärung der Tatsache, daß der französische Materialismus in seiner unverhüllten Gestalt auf den angehenden Dichter des Allwill nicht den geringsten Eindruck zu machen vermochte. Nicht einmal den der eifernden Abwehr. Jacobi ist zeitlebens in gewissem Sinne unfähig geblieben, eine solche Weltauffassung in die Seele ihrer Vertreter hinein überhaupt ernst zu nehmen. Seinem gotterfüllten Bewußtsein war eine solche Theorie doch immer nur ein frivoles Spiel des Begriffsvermögens mit sich selber, zu hohl und allzusehr der Selbstironisierung ausgesetzt, als daß es mehr, als einen theoretischen Atheismus zu posieren imstande wäre. Daß irgend jemand dergleichen im lebendigen Ernst meinen könne, schien seiner religiösen Natur schlechthin unglaubwürdig. Er hat daher diese Lehren, die er im übrigen sehr wohl kannte, im günstigsten Falle dazu benutzt, um an ihrem Beispiel die uferlose Spekulationswillkür des philosophierenden Verstandes, des reinen Vermögens der Begriffe, zu demonstrieren. Als Musterbeispiel der vollkommensten Absurdität stand bei ihm der Materialismus stets im höchsten Ansehen.

Dies hinderte nicht, daß der vielbelesene und in literarischen Dingen keineswegs von Vorurteilen befangene Schriftsteller Jacobi die Schriften der Größten unter den Enzyklopädisten überall benutzte und gelegentlich auch ihre Autorität in Tatsächlichkeiten in Anspruch nahm, wovon die häufigen Zitate nach Diderot Zeugnis geben. Aber ebensogut konnte er auch Machiavelli als Zeugen anrufen, und wenn es sich nur schicken wollte, so verschlug es ihm nichts, das Zeugnis des Machiavelli durch das Zeugnis Montesquiens zu stützen.

Montesquiens und Rousseaus Werke standen allerdings in einer ganz anderen Linie der Wertschätzung bei ihm, als jene Schriften der materialistischen Aufklärer.

Aber im großen und ganzen beschränkte sich doch die unmittelbare Teilnahme Jacobis an den Lebensresultaten dieser Männer auf ihre eigentlichen und spezifischen Leistungen, die auf dem Gebiet der politischen Theorie lagen; auch darin völlig Kant ähnlich, dessen Vorliebe für Rousseau ein ausgesprochen politisches und geschichtsphilosophisches Interesse zum Grund hatte. Die leise, von Skepsis angedunkelte Ironie des französischen Aristokraten und die allzuindividualistische Naturschwärmerei des unruhigen Genfers lagen gleich weit von der Eigenart seines Charakters ab; und gerade darum, weil Anziehung und Abstoßung zwischen Geistern von so persönlicher Ausprägung so vieles ausmachen, erklärt es sich leicht, wie bei einer so feurigen Aufnahme der sympathischen Elemente aus der fremden Gedankenwelt, die übrigen und vielleicht für jene Individualitäten wesentlichsten Bestandteile ihrer Lehre so gänzlich bedeutungslos für die assimilierende Natur bleiben konnten.

Jacobi kann so viel und so wenig, als Kant, für einen Schüler Rousseaus angesprochen werden. Im besonderen beschränken sich die verwandten und gemeinsamen Züge auf ziemlich belanglose und ephemere Meinungen über den politischen Wert der Gegenwart und über die politischen Aussichten der Zukunft. Das Wesentliche davon ist, da alles Wesentliche, was Jacobi überhaupt über Politik zu sagen hat, auf Religions- und Kirchenpolitik hinauslänft, in früheren Abschnitten dargestellt worden.

Immerhin erheblicher ist der Umstand, daß von Rousseau und Montesquieu ein Weg nach rückwärts weist; ein Weg, auf dem Jacobi eine reichere Fülle von Anregungen und von Bestätigungen zugeflossen ist, als sie ihm die Lehren der politischen Reformatoren zu bieten vermochten.

Dieser Weg nach rückwärts führt auf jene mächtige und eigentümliche Bewegung im französischen Geistesleben des ausgehenden, siebzehnten Jahrhunderts, die ihren Mittelpunkt in Port-Royal besaß. Unter den Jansenisten und ihren Parteigängern war es vor allem der feurige und feinsinnige Blaise Pascal, von dem sich Jacobi angezogen fühlte. Eine weitgehende und zum Teil verblüffende Ähnlichkeit in der natürlichen Begabung und in den Grundzügen des Charakters war davon die fruchtbare Grundlage: hier wie dort eine glänzende Anlage des Verstandes, geeignet zu frühen und selbständigen Untersuchungen in verschiedenen Gebieten der reinen Wissenschaften, zu neuen Gedanken befähigt und von ausgesprochen kritischem Vermögen; und hier wie dort diese Anlage beherrscht

von einem unbedingten Anspruch des religiösen Bedürfnisses, welches, wie verschieden es sich auch immer äußern mochte, doch im Grundsatz die gleiche Rangordnung der menschlichen Wertungen hier wie dort aufstellte, im Gegensatz zur herrschenden Meinung in der Philosophie, wie in der Kirche. Auch der leise Hang zur Mystik und die mit ihm verbundene Neigung zur Abkehr des persönlich gestimmten Lebens von der historischen Autorität der Religionsgemeinschaft, deren Merkmal die überkonfessionelle Betonung der Toleranz zu sein pflegt, verstärkt den Zug von Familienähnlichkeit zwischen diesen beiden Naturen. Trotzdem ist zwischen Pascal und Jacobi ein offenbar genügender Gegensatz gelegt, um es verständlich erscheinen zu lassen, daß sich Jacobi wohl aufs äußerste zu Pascal und dessen Schriften hingezogen fühlen und ihn auf Schritt und Tritt als Geistesverwandten begrüßen mochte, daß er ihn aber dennoch nirgends als seinen Lehrer ausdrücklich anerkennt, geschweige denn sich einer lebenslänglichen Schülerschaft im geringsten bewußt wäre. Denn in der Tat ist doch mehr, als was durch den bloßen Abstand eines Jahrhunderts und durch die verschiedenen Kulturvoraussetzungen an Trennendem allein schon bedingt sein mag, in der Lebensarbeit und -richtung des französischen Bekehrten und Einsiedlers und des deutschen, geistigen und feingeselligen Lebemanns von grundverschiedener Herkunft.

Der große Mathematiker Pascal war doch als Philosoph nur Dilettant und wollte kaum etwas anderes in diesem Fache sein. Denn der philosophische Gedankengang konnte dem Manne, der sich aus Gründen der Herzenseinsicht von der Wissenschaft zurückgezogen hatte, nur der gelegentliche Ausdruck einer Überzeugung sein, die ihrem Wesen nach über aller Vernunft, und darum über allem theoretischen Erweis bestand.

Jacobi mochte als Naturforscher von geringerem Scharfsinn sein; dafür war für ihn die Philosophie das einzige Instrument der Erklärung, Fügung und Festigung seiner lebendigen Überzeugungen, von dem er, trotz des gelegentlichen und flüchtigen Scheins einer entgegengesetzten Auffassung, doch immer nur den ernsthaftesten Gebrauch und die Voraussetzung machte, daß es das einzige und unumgängliche Instrument zur philosophischen Begründung einer Überzeugung überhaupt sei. Damit aber nahm für Jacobi die Philosophie den Rang einer Wissenschaft, ja den der ersten Wissenschaft ein; und in Wahrheit hat denn auch Jacobi zeitlebens nach dieser Auffassung von der Philosophie seine eigene Lebensarbeit eingerichtet. Man kann demnach also wohl sagen, daß der mystische Gefühlsenthusiasmus Pascals gelegentlich sich der philosophierenden Gedankenaussprache gleichsam als einer willkommenen Form bediente; während die ursprünglich kritisch gestimmte und energische Philosophie Jacobis bei Gelegenheit einer allerdings vorhandenen, natürlichen Bedingung sich mehr und mehr dem Gefühlsausdruck der Mystik annäherte.

Dieser Unterschied in der Richtung der ganzen geistigen Entwicklung Pascals und Jacobis ist nicht unwesentlich für die Folgerungen, die sich daraus entnehmen lassen in Absicht auf die Hinneigung einer so beschaffenen Denkungsart zum theoretischen Sensualismus. Während von Pascal und der französischen Mystik in der Tat der Weg, soweit er fernerhin durch das Bedürfnis der theoretischen Befestigung bloßer Gefühlswahrheiten bedingt war, zum Sensualismus geführt hat, war auf dem Standpunkt Jacobis dieser vermeidbar, sofern er vermieden werden sollte. Und Jacobi hat in dieser Rücksicht über die Meinung seiner Philosophie keinen Zweifel offen gelassen. Es geht daher nicht an, von dieser Seite her Jacobi aus seiner Sympathie mit den Gedanken Pascals und denen der Jansenisten den Strick zu drehen und ihn der sensualistischen Häresie, vom Standpunkt der Kantischen Philosophie aus, zu überführen. Jacobi hat dem Instinkt, dem Unbewußten und Unmittelbaren der göttlichen Wirkung im Sinnlich-Realen der Individuation, das Vermögen der Werteinsicht und der Wertergreifung im Bereich der Erkenntnis sowohl, wie in dem der Tugend, zugeschrieben. „L'intelligence du bien est dans le cœur." Man mag zu dem Schluß kommen, daß eine solche Grundlegung der logischen und der sittlichen Erkenntnisse auf dem kürzesten Weg in eine vollkommene Metaphysik, in eine Dichtung des spekulativen Vermögens auslaufe; aber man wird nicht behaupten können, daß sie darum unter dem theoretischen Beistand des Sensualismus zustandekommen müsse. Faßt man diesen gar in dem psychologistischen Sinne Condillacs und etwa auch Bonnets, so läßt sich wohl aus den Grundvorstellungen der Philosophie Jacobis ohne weiteres einsehen, daß eine mehr als zufällige und gelegentliche Parallele dieser Philosophie mit der des französischen Sensualis-

mus unmöglich behauptet werden kann. Was aber eben jene gelegentlichen und zufälligen Gleichschwingungen Jacobischer Gedanken etwa mit denen des Sensualismus betrifft, so scheint hier allerdings die Herausschälung des Beweiskräftigen und seine Abtrennung vom Scheinbaren oder Zufälligen aufs äußerste erschwert und dem subjektiven Fürwahrhalten überlassen. Denn an gewissen, peripherischen Bezirken seiner Gedankenwelt wechseln die Lichter und die Stimmungen des Jacobischen Philosophierens, mit jedem Augenblick und lassen kein Schema und keine eindeutige Konsequenz der Beurteilung zu, wenn ein Gesamturteil nicht zuvor schon feststeht. Dies Gesamturteil seinerseits muß sich bewährt haben an dem festen und starren Kern des Systems, der darin sich in einem so seltsamen Gegensatz zu der geistigen Art der Parerga dieses Systems befindet. Dieser Kern aber, der aufs äußerste jeder sensualistischen Interpretation widerstrebt, läßt sich wieder — und wer möchte sich darüber sonderlich wundern — vollkommen, und mit den eigenen Worten Pascals so wiedergeben:

„Les vérités divines sont infinitement au-dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrent du coeur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le coeur."[15]

Aus diesem Sachverhalt mag es sich erübrigen, im einzelnen der unbestreitbaren Tatsache genauer nachzugehen, welcher französische Philosoph aus der Gruppe der Mystiker und der, mit ihnen allerdings nicht selten verbundenen, Sensualisten die meiste Anziehungskraft für Jacobi besessen haben mag und welche Schriften dieser Autoren Jacobi bevorzugte, wenn er in seinem weltmännischen Eklektizismus des einen oder anderen Zitates bedurfte. Soviel Autoren dieser Art, so viele Fingerzeige für die historisch-philologische Kleinarbeit; die aber gewiß nicht gering zu schätzen wäre, wenn nicht die Dinge so lägen, daß mit Recht zu befürchten stünde, diese Arbeit möchte letzten Endes doch zu grundsätzlichen Irrtümern über die eigentümliche Natur des Jacobischen Geistes führen. Bonnet[16], Poiret, Arnauld, Fontenelle und manche andere, das

[15] Jacobi nimmt diese Worte Pascals zum Motto seiner Schrift von den göttlichen Dingen.

[16] Bonnet insbesondere genau zu kennen, rühmt sich Jacobi (vgl. S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 80). Aber eben bei dieser Gelegenheit wird deutlich, wie

sind dergleichen Namen, denen man in den Zitaten Jacobis teils begegnet, oder an die man sich teils erinnert fühlt an vielen Stellen der Jacobischen Schriften. Aber es gibt wenige klassische Autoren der Philosophie, an deren Werk das Werk Jacobis nicht anklänge; und es war ein guter Teil der Aufgabe dieses Buches, die Gründe für diesen Charakter des Jacobischen Denkens aufzudecken: in Jacobi kulminiert, wie in Leibniz, wenn auch auf besondere Art, die geistige Kultur vieler Jahrhunderte und tritt dazu noch lebendig in die Epoche der Vernunftkritik herüber. In einer solchen Zeit mußte notwendig, wer nicht ein Kant sein konnte, ein Eklektiker werden.

Zuletzt aber hat Jacobi selber die eigentlichen Grundlagen seines Philosophierens und die Schule, die ihn zuerst gebildet, und, zum selbständigen Denken gereift, entlassen hat, deutlich genannt und einiges recht Ergötzliche darüber erzählt.[17]

Diese Grundlagen in seiner Natur waren gegeben in Jacobis Unfähigkeit, einen Begriff zu denken, ohne eine zu ihm gehörige Anschauung. „Solange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. . . . Jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ, die nicht genetisch war, dafür war ich blind und verstockt. . . . Nicht eher verstand ich das Wesen des Cirkels, bis ich seine Entstehung aus der Bewegung einer Linie, wovon das eine äußerste Ende fest, das andere beweglich, begriff."[18]

Daß für Jacobi die Begriffe ohne Anschauung blind waren, das allein hätte ihn nun wohl nicht allzuweit von Kant und der kritischen Philosophie entfernt; aber daß sie nicht anders, als durch „Empfindung oder Gefühl", das heißt zuletzt immer: durch Bezug auf den transzendenten Inhalt des Instinktes, sehend wurden, das hat das Abgleiten seines Denkens von der kritischen Linie zuletzt doch unvermeidlich gemacht.

sehr er sich diesem Franzosen fremd und sachlich gegenüber gestellt fühlt. Lessings Berufung auf Bonnet löst in ihm nicht die geringste, zustimmende Genugtuung aus.

[17] Vgl. Jacobis S. W., Bd. II, S. 178—184.

[18] Ebenda, S. 178.

Das Beispiel, das Jacobi zur Erläuterung dieser seiner „philosophischen Idiosynkrasie" gebraucht, ist vielleicht nicht ganz zufällig. Mathematik und Geometrie, nach der Überlieferung des Euklid, waren diejenigen Wissenschaften, in denen er sich, bei der für ihn charakteristischen Verknüpfung von Begriff und Anschauung, zuerst zurecht fand. Sein Lehrer war Lesage in Genf, ein Mann, der wohl, nach den eigenen Andeutungen Jacobis[19], dem naturwissenschaftlich orientierten Sensualismus in der Art des Bonnet nicht allzufern stand, offenbar aber mit seinem Einfluß auf den Schüler nicht weiter reichte, als es nun einmal nach dessen ziemlich eigenwilliger und instinktiv unbeirrbarer Natur möglich war.

Neben und nach Lesage aber nennt Jacobi nur noch Kant als seinen Lehrer und Erzieher zum philosophischen Denken; und es ist auch hier kein Grund abzusehen, diesen Nachrichten Jacobis über seine eigene Entwicklung zu mißtrauen, da sich im übrigen Jacobi des Abstands zwischen diesen beiden Lehrern in jedem Sinne so sehr wohl bewußt ist. Immerhin ist das Gemeinsame, was von ihnen ausging und seine bestimmende Kraft auf den Fortgang der Jacobischen Gedanken zur Wirkung brachte, eine gesunde Annäherung des sensualistisch und mystisch empfänglichen Erkenntnistriebs an das Erkenntnisproblem, wie es vom Empirismus gestellt zu werden pflegt: David Hume trat an die Stelle Pascals, und der englische Empirismus wäre als der eigentliche Lehrer Jacobis nach seinem Aufenthalt in Genf anzusehen, — wenn ihm nicht die Kenntnis Humes allererst durch die Vermittlung Kants fruchtbar geworden wäre.

Für Jacobis Entwicklungsgang ist Hume in gewissem Sinne ein nachkantischer Philosoph; und eben um zu reimen, was darin ungereimt schien, legte Jacobi, in charakteristischer Weise, dem englischen Empiristen unter, was er sich im Kant nicht auszulegen wußte, und was ihm dennoch am Herzen lag. So kommt es, daß bei Jacobi David Hume, der Vorläufer der Kritik, als der Kritiker Kants auf die Szene tritt. Aber auf diese Weise ist auch begründet, daß Hume in der Philosophie Jacobis nur insoweit eine Rolle spielt, als er für die Polemik Jacobis gegen Kant in Betracht kommen konnte. Was daher übrig bleibt, über Jacobis Verhältnis

[19] Vgl. ebenda, S. 182.

zu Hume zu sagen, das hat dort seine Stelle, wo das Verhältnis Jacobis zu Kant kritisch gewürdigt werden soll.

Endlich ist da noch eine Quelle, aus der das philosophische Bedürfnis Jacobis früh geschöpft hat: die Lehre Platons.

Es ist erwähnt, in wie hohem Grade Jacobi seine eigenen Gedanken als wesensverwandt mit der Gedankenwelt des Platon empfunden hat, und wie sehr es in seinem Sinne war, wenn seine Freunde ihn der Platonischen Gemeinschaft zurechneten. Indessen ist vielleicht die innere Beziehung Jacobis zu Platon abzuwägen und klarzustellen, von allem das schwierigste. Nirgends ist eine Andeutung, daß Jacobi sich mit der Philosophie des Platon in wirklich kritischem Studium auseinandergesetzt hat, wie etwa mit der Vernunftkritik Kants. Sondern überall zeigt es sich zwar, daß Jacobi seinen Platon gelesen und ihn jederzeit im Gedächtnis und zitatengetreu zur Hand hat; aber es findet sich auch, daß er ihn kaum irgendwo anders, als in der historisch-dogmatischen Auffassung seiner Zeit, begriffen haben will. Dieser „historische Platon" indessen stand in hohem Grade unter der interpretatorischen Autorität des Aristoteles, und von diesem wiederum ging aus, was sich Jacobi zum Gegenstand der Bekämpfung genommen hatte. Daher kam es denn, daß die Philosophie Platons, im täglichen Gebrauch der dialektischen Entfaltung des Jacobischen Denkens, mehr und mehr zum objektiven Gemälde dessen gemacht wurde, was sich bei Jacobi an spekulativen Zwecken und synkretistischen Absichten, aber auch an geheimen Schwierigkeiten und mehr oder weniger verborgenen Widersprüchen so mit der Zeit und nacheinander heraus entwickelte.

Soweit also Jacobi sich der kritischen Philosophie zuwandte, nahm es den Anschein, als solle auch in Platon der ewige Wert seiner Gedanken ergriffen werden in der, dem Verdienste Kants der Zeit nach weit vorauseilenden Genialität, mit der Platon die Vernunftideen zu regulativen Prinzipien der Wirklichkeitserkenntnis erhoben hatte. Insofern aber Jacobi seinerseits sich nicht bei Kant zu beruhigen vermochte und, durch sein spekulatives Bedürfnis getrieben, gegen seine eigenen Voraussetzungen, sich wieder der erkennenden und also bis zur Scholastik begriffsrealistischen Metaphysik zukehrte, insofern berief er sich flugs auf den historisch-aristotelischen Platon und pries ihn als den Theologen und Propheten.

So erscheint Platon bei Jacobi als das fast genaue Widerspiel

seiner selbst; halb kritisch, halb dogmatisch; gläubig mit dem Herzen und kalt mit dem Verstand; voll der Einsicht in die kritische Bestimmbarkeit und Bedingtheit unseres Erkenntnisvermögens und unbesiegt in dem religiös-poetischen Mut, trotz alledem das Wesen Gottes und der Welt aus einem übervernünftigen, genialen Wissen heraus zu begreifen und darzustellen. Freilich war in dieser Auslegung die Autorität des Namens Platon für Jacobi ein willkommener und glänzender Schild. Aber es leuchtet ein, daß eine solche Ausrüstung im geistigen Kampf nur in einer Zeit und für solche Gefolgsleute einigen Wert der Überredung und der vertrauenden Begeisterung besitzen konnte, für die der Gedanke der historischen Kritik noch etwas ganz Neues und Ungewohntes war. Platon, als der durch Jacobi richtig gestellte Kant; und das Ganze dann obendrein nicht etwa eine konstruktive Fiktion, nicht eine philosophiegeschichtliche Rekonstruktion, sondern eine, in die klassische Vergangenheit objektiv abgerückte Erscheinung, das war eine Leistung, die nur eben noch dem anbrechenden Zeitalter der Romantik möglich war, in dem sich die subjektive Willkür der historischen Interpretation noch einmal naiv austobte. Es darf daneben wohl gesagt werden, daß zur gleichen Zeit und unter dem Patronat eben solcher Geister, wie Jacobi und Hemsterhuis, das Verständnis für die historische Kritik sich vorbereitete und daß im besonderen die noch heute lebendige, ja erst recht lebendig gewordene Kontroverse über die Auffassung des historischen Platon von dort zuerst ihren Ausgang nahm. Platon aber, sofern er noch heute von Vielen, in harmlosester Vermischung der Gesichtspunkte, halb als der direkte Vorläufer Kants, halb als der, noch bis zu einem gewissen Grade schier barbarische, Vollender und Systematisator der antiken Mythologie und spekulativen Metaphysik angesehen wird, ist in der Tat wie ein Symbol für einen guten Teil der Jacobischen Gesamtleistung. Das Schillernde und Vieldeutige; das ungreifbar Richtige und handgreiflich Falsche; die Spannweite eines und desselben Grundgedankens vom scholastischen Dogmatismus bis zur vernunftkritischen Idee der formalen Geltungsbegriffe, das alles ist ausgedrückt in dem Platon Jacobis, der Kants Kritik vorwegnimmt und sie zugleich auch schon kritisch überwunden hat, indem er ihre Resultate in einem System der Metaphysik neu verankert.

2. Die vorkantische Polemik.

Als Jacobi, aus Genf in die Heimat zurückgekehrt, den Beruf des Kaufmanns allmählich mit dem des philosophischen Schriftstellers zu vertauschen begann, war er über die Jahre hinaus, in denen man eine selbstgestellte Aufgabe zwar mit Begeisterung zu ergreifen, aber sich in der Wahl der Mittel, sie durchzuführen, auch von Grund aus zu täuschen vermag. Als ein Sechsunddreißigjähriger trat Jacobi mit dem Woldemar hervor. Goethes Vorbild und dessen freundschaftliche Ermunterung waren gewiß nicht ohne Einfluß auf den Entschluß des vom praktischen Leben herkommenden Mannes, das Erste und Nötigste von dem, was er sich von der Seele schreiben mußte, in der Form des Romans vor sich hin zu stellen. Aber im Grunde war es doch auch keineswegs bloß die Eitelkeit des begabten und durch Dichterfreundschaften angeregten Dilettanten, sondern vielmehr der erste, unmittelbare und doch tiefbesonnene Gehorsam des reifen Mannes gegenüber einem heimlichen Wink seiner Natur, der ihm diesen Weg zur Äußerung vorschrieb.

Jacobi war vielleicht kein Dichter der schöngefügten Bilder oder der großen Schicksale; aber gewiß war er ein Versteher und Verkünder des tätigen Lebens und seiner ewig erneuerten Schönheit; gewiß war er ein Seher des Unvergleichlichen, des Ursprünglichen und Köstlichen in jedem Erlebnis; und darum doch wieder ein Dichter. Ein Dichter aus Ehrfurcht vor dem unerforschlich Persönlichen, aus Lebensfrömmigkeit; ein Dichter aus Wissenschaft von dem irrationalen Hintergrund aller rationalisierten Erkenntnisse und aller rationalen Begriffskonstruktionen, kurz: ein geborener Feind der spekulativen Aufklärung.

Das Schwergewicht dieser eigentümlich gemischten Begabung lag dabei ganz in dem Talent zum gefälligen Raisonnement, das sich, bei einer gemach fließenden und nicht eben durch packende oder sonstwie ungewöhnliche Wirkungen der poetischen Kraft unterbrochenen Erzählungsweise, überall von selber aus dem dargestellten Stück Leben ergeben mochte und eine schlichte Handlung mit allerhand Betrachtungen umrankte und zum Ausgang begleitete.

Welche Form der Darstellung konnte einer solchen Neigung mehr entgegenkommen, als der Roman, zumal in der Gestalt, in der er dem Zeitgeschmack just am meisten entsprach: als ein emp-

findsamer Bericht von den mannigfachen, kleinen Schicksalen und Zuständen eines beschränkten, bürgerlichen Lebens. Die Empfindsamkeit durfte sich nur zum saftigeren Gefühlsausdruck verstärken und die Beschaulichkeit sich zur Aussprache echter Probleme des Denkens und Lebens zu vertiefen, und es waren alle die Bedingungen gegeben, unter denen Jacobi auf einen angemessenen Rahmen für seine essayistischen Problemstellungen und obendrein auf den größten Erfolg bei den literarisch Gebildeten seiner Zeit zählen konnte.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es zum wenigsten verständlich, wenn die Behauptung hervorgetreten ist, in den beiden Romanen Jacobis lägen die einzig echten philosophischen Werke Jacobis vor, „die einzigen, weil in ihnen allein die Poesie, die immer sich als ein notwendiger Bestandteil der Jacobischen Philosophie ergeben wird, zum Durchbruch kommt".[20]

Man mag dieser Behauptung beitreten oder nicht; soviel ist sicher, daß in einem bestimmten Zeitpunkt diese Romane der adäquate Ausdruck für die persönliche und gedankliche Eigenart ihres Autors waren.

Darin ruht vor allem ihre Bedeutung und ihr Wert. Als Kunstwerke im ganzen mögen sie immerhin ungenießbar geworden sein; aber sie stehen am Eingang des Lebenswerkes Jacobis als die denkwürdigen Dokumente seiner ersten Absichten und letzten Zwecke, „Leben darzustellen" auf welche Weise auch immer.

Von vornherein treten so diese beiden Romane in polemischer Absicht auf. Sie vertreten die philosophische und literarische Reaktion der neuen Zeit gegen das Zeitalter der Aufklärung in einer Person. Diese Romane stehen damit am Eingang jener Bewegung, die es sich zum Ziel gesteckt hat, die beiden verschwisterten Ströme der Kultur in eins zu mischen, die in den getrennten Betten der philosophischen Schuldisziplin und der Magazine für die schöne Literatur bis dahin in Deutschland nebeneinander her geflutet waren, ohne daß eine sonderliche Berührung durch vermittelnde Kanäle zwischen ihnen stattgefunden hätte. Kurz, es war das Kulturprogramm der Romantik in einem seiner wichtigsten Punkte, das sich in dieser Vorläufer-Tat Jacobis ankündigte, der kühne Versuch, die Philosophie und ihre spekulativen Resultate durch die Wirkungen der Kunst zu verallgemeinern und in einem höheren Sinne zu popularisieren, als es der trockenen Popularphilosophie beigekommen war. Mit Woldemar und Allwill begann die Reihe der philosophisch-pädagogischen Romane, die ihren Gipfel in Goethes Wilhelm Meister fand und die ihre späten Ausläufer noch lange mit den Romanen der neuen englischen Mode in der historischen Art des Walter Skott vermischte. Von Goethe zum Teil inspiriert, wurden diese Romane auf solche Art, wenigstens im Sinne der Mode, zu den früheren Veranlassern und Vorbildern von Goethes eigenem romantischstem Werk, dem Wilhelm Meister; jenem Buch, das jahrzehntelang für „die Bibel der Romantiker" galt.

[20] So E. Zirngiebl in seiner Monographie über Jacobi (Wien 1867), S. 25 f.

Diesem programmatisch-polemischen Grundcharakter der beiden Romane entspricht die Anordnung und Abgewogenheit ihres Inhalts und die zeitliche Folge ihres Erscheinens, dem philosophischen Gegenstande nach.

Was den zweiten Umstand betrifft, so begann Jacobi im Woldemar mit dem, was ihm zunächst und am meisten am Herzen lag: die Mitteilung der *Resultate* seiner bisherigen Gedankenarbeit. Resultate ohne weitläufige Begründung aus ihren Voraussetzungen fallen notwendig dogmatisch aus; und wenn sie, wie es bei Jacobi der Fall war, sich mit ausschließlicher Leidenschaftlichkeit den Problemen des Lebens selber, dem praktischen Wirken und Sichausleben des Individuums in Staat, Gesellschaft und Familie zuwandten, so ist leicht einzusehen, daß es zum wesentlichen Charakter des Woldemar gehört, ein Paradigma der moralischen Typen, der sittlichen Problemgegensätze und -versöhnungsversuche aufzustellen.

Aufs engste vermochte sich dazu gerade mit diesem *philosophischen* Hauptinteresse des Woldemar die *literarische* Absicht zu verschmelzen, im Geiste der anhebenden Proklamation des Genies eine zweite Lanze im Kampf gegen den Kult der rationalen Nüchternheit zu brechen: Mendelssohn und Nicolai waren in der Fiktion der Woldemar-Polemik die beiden gleichzeitigen Gegner, die hier mit einem Schlage getroffen werden sollten.

So verband sich für Jacobi gleich zu Anfang das Problem der praktischen Philosophie, das in seinen Händen zum Problem der Persönlichkeit, der Individuation letzthin, kulminierte, mit dem zuerst literarisch formulierten, sehr bald aber ganz in den Ernst

der philosophischen Theorie aufgenommenen Problem des Genies und der genialen Uranlage im vernünftigen Individuum überhaupt. Individuation und Genialität wurden zu den reziproken Faktoren des Persönlichkeitsproblems, und damit zu den beiden Grundpfeilern seiner Sittenlehre. Man muß daraufhin den Woldemar lesen, um inne zu werden, mit welch erstaunlicher, persönlicher Energie hier objektive Ergebnisse des Denkens und intim persönliche Erfahrungen des Autors bis zur vollkommenen Unlösbarkeit ineinander gewoben sind. Die Gestalt des jungen Goethe als Woldemar beherrscht den Roman durchaus mit dem Geist genialischen Überschäumens und einer historisch anmutenden Liebenswürdigkeit und Beseeltheit, durch die die Sprache bewundernder Freundschaft deutlich hindurchklingt. Und dann mit einem Male wieder diese lebendige Gestalt ganz eingetaucht und aufgebraucht in den Zwecken einer leidenschaftlichen Moraldiskussion, die dem lebendigen Vorbild des Woldemar zeitlebens so fern als nur möglich gelegen hat. Aber dieser moralisierende und moralisch-pädagogisch zurechtgemachte Goethe stört merkwürdigerweise nicht im geringsten den einheitlichen Guß und Ton des Ganzen. Denn, wandelbar, wie ein freies Geschöpf der Phantasie, ist dieser Woldemar bald Goethe, bald Jacobi selber. Nirgends kommt es so sehr zum Bewußtsein, in wie hohem Grade sich die in vieler Hinsicht so grundverschiedenen Naturen der beiden Männer einmal, zu irgendeiner Zeit ihrer Freundschaft, ähnlich gewesen sein müssen, als unter der Lektüre des Woldemar, in dem sich Goethesche und Jacobische Züge zu einem einzigen, reizvollen und frischen Charaktergemälde vereinigen. Der Grundton aber, auf dem die Harmonie dieses Bildes sich aufbaut, ist feuerfarben, ist geniale Revolution, Absage an alles Hergebrachte, an den Buchstaben und seine Moral.[21] Selbstbestimmung ist der Charakter des Menschen, und Pflicht ist freiwillige, fröhliche Natur, oder nichts, wovon die Rede wert ist.[22] Denn der Geschmack am Guten geht aller Wissenschaft vom Guten voraus. Tugendtrieb ist Grundtrieb der menschlichen Natur, ist das Spezifische aller Menschlichkeit.[23] Wohl weigert sich da der kahle Verstand, einzustimmen; denn bei allem Unvergleichbaren und

[21] Vgl. für das Folgende S. W., Bd. V, „Woldemar".
[22] S. 87—88. — [23] S. 80.

Unmittelbaren stutzt er.[24] Er kennt nur das Begriffene, Festgelegte, das Gesetz, und danach zu handeln ist sein Gebot. Da aber nun kein Antrieb mehr aus sittlicher Natur den Menschen zur Erfüllung des Gebotes treibt, so muß auch die Beziehung des Individuums zum Gesetz, der Sinn des Gebots „begriffen" werden. Und dieser Begriff ist der Zweck. Der Zweck ist außerhalb der Tat. Er muß die Tat anlocken, bezahlen. Er ist Lohn. Gutes tun aber, um des Lohnes willen, ist ekler Wucher.[25] Darum muß zuerst und vor allem der Buchstabe angegriffen werden, er ist der Mißbrauch der Vernunft durch den Verstand. Bleibt der Verstand an seinem rechten Ort, so wirkt er, wie er soll: Was gut sei, lehrt den Menschen sein Herz; was aber hier und da zum Guten *dienlich* sei, das lehrt ihn der Verstand.[26] Und die Gewöhnung gibt ihm die Beständigkeit. *Bestimme* dich für das beste, lehrte die Schule des Pythagoras, und Übung wird es dir bald zur *Angewohnheit* machen. Das ist die Gewöhnung des souveränen Genies an den Stoff, in dem es sich bewähren soll, durch ein verständiges Talent. Kein Meister, der nicht auch groß ist im Handwerk, das heißt in der sicheren Gewohnheit, zu der er sich selber frei bestimmt und erzogen hat. Das ist der Unterschied zwischen passiver und aktiver Angewöhnung, zwischen Dressur und Sittlichkeit: die eine erzieht zum nützlichen Haustier, die andere zur Entwicklung der höheren Natur.[27] Das Beständige, das ist das Gesetz unseres Wesens.[28] Denn nur aus ihm entwickelt sich zur Person ein Charakter. In seiner Befestigung erzwingt er sich von Stufe zu Stufe den Aufstieg zum sittlichen Ideal der Gottpersönlichkeit:

„und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg auf Folge neue Kraft;
Denn die Gesinnung, die beständige,
Sie macht allein den Menschen dauerhaft.

So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland.
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand."

Aus solcher Beständigkeit einer wahrhaft sittlichen Natur erwächst der Trieb zur Harmonie der Kräfte. Diese harmonische Be-

[24] S. 80—81. — [25] S. 89—93. — [26] S. 115.
[27] S. 113—116. — [28] S. 122 f.

sinnung im Individuum soll sein, aus Forderung der Vernunft. Eine große, stille Einfalt des Wesens und edle Größe der Natur erwächst nur auf dem Grund eines eigenen Willens, eigener Sinne und eines eigenen Verstandes. Ihr Wesen ist ein *edler Individualismus*.[29] — Seltsam leuchtet das hellenische Renaissanceideal in der romantischen Beleuchtung auf. Wenn sich die eigene, jugendstarke und jetzt noch naive Begeisterung erst zu der Einsicht der abklingenden Romantik geklärt haben wird: daß dieser kühn geforderten Verknüpfung von Individualismus und klassischem Ideal die Logik der Kulturentwicklung selbst, die durch Differenzierung fortschreitet, im innersten widerspricht, dann wird diese Begeisterung in der Tragödie des Hölderlinschicksals sich zur Asche ausgebrannt haben. Im Woldemar aber ist sie noch jung. Für sie gibt es, noch heute, in jeder Gegenwart, eine höchste Glückseligkeit des Lebens, nach der zu ringen eine Lust ist. Denn sie ist eine Beschaffenheit des Gemüts, eine Eigenschaft der Person.[30] — Das ist die *Besonnenheit* des Woldemar. Das ist die lebenssichere, Goethesche Gehaltenheit des Begehrens und Abwägens, die es dem Geniestürmer Jacobi, gleich Goethe, möglich machte, in ungebrochener Kraft des Geistes und jugendlicher Spannkraft des Urteils den ganzen, chaotischen Wirbel zu überdauern, in dessen ersten Strudel sie selber getaucht, dessen Kraft und Wirkungsbereich sie selber vermehrt und verstärkt hatten.

Tugend läßt sich wohl nicht erklügeln; aber sie läßt sich auch nicht vernünftig üben ohne die sachlichen Weisungen des Verstandes, ohne Ordnung und inneres Gesetz. Sinne und Leidenschaften sind notwendig; aber vorzüglich zu „hellen Begriffen". Nur aus ihnen kommt die Harmonie der Triebe.[31] Und so, ganz in der Dienstbarkeit der genialen Natur gehalten, ist der Verstand doch der treueste Diener seines Herrn, der das Haus erst wohnlich und der die Vernunft zu ihren höheren Zwecken geschickt macht. Denn indem wir das Leben begreifen, entsinnlichen wir es. Unser ganzes Leben ist nichts, als eine solche Entsinnlichung der Körperwelt — mit der Absicht ihrer Beseelung. Der begriffenen Sinnlichkeit werden wir überdrüssig, und darum frei von ihr.[32] So ist der Verstand das Werkzeug der Vernunft, um uns frei zu machen von der unteren Triebnatur, von der Tier-

[29] S. 151. — [30] S. 182. — [31] S. 191. — [32] S. 192—193.

heit, und im Erkennen und Wissen die dunkel begehrten *Dinge* zu klar von uns abgestellten *Bedeutungen* zu erheben, an die uns keine grobe Fessel der Begier mehr kettet. Geniales Leben heißt besonnenes Leben, heißt überall Herr sein über die Dinge, heißt die Dinge verklären bis zur Beseelung der ganzen Natur durch den Gottesgedanken der Vernunft. So ist die Vernunft Herrscherin. Ihr Reich ist gleich einem Fürstentum. Volk und Obrigkeit müssen da sein. Und so verhält es sich im Leben des Einzelnen wie in dem der Menschheit. Herrschen soll die Vernunft; aber sie kann es nur durch die Ordnung des Verstandes, durch das Gesetz. Und wo die Einzelnen sich durch die Vernunft noch nicht selber zu beherrschen gelernt haben, da soll das Gesetz über ihnen sein.[33] Aber doch immer das Gesetz der Freiheit. Darum ist der Protestantismus als Typus der moralischen Kirche immer noch geschickter, emsiger und sittlicher, als der Typus des Katholizismus. Denn er verschleiert nicht die Freiheit hinter dem Gesetz.[34] Und so steuert er dem Aberglauben. Je weniger Aberglaube, desto mehr Raum aber ist für fruchtbare Begriffe, für die reinigende Wirkung des Verstandes, und damit für gute Grundsätze. Allein auf diesem Wege ist ein Fortschritt der Menschheit denkbar; denn Tugend ist Menschheitsenergie, ist Gott im Menschen, Zweck an sich, ist die eiserne Ration im ewigen Feldzug der Menschheitsgeschichte gegen die *vor aller Geschichte* liegende Gebundenheit des Tierischen im Sinnlichen; aber sie ist nur wirksam durch das brauchbare und mißbrauchbare, ruchlose oder heilige Instrument des Verstandes.[35]

Dies ist der philosophische Gehalt des ersten Teils des Romans. Im zweiten Teil macht Jacobi Gebrauch von dem so gewonnenen Begriff der harmonischen Persönlichkeit, der Person, in der Vernunftgenialität und verständige Besonnenheit sich zur Einheit gefunden haben. Der Mensch, der sich so besitzt, darf die Konsequenzen seiner höheren Natur vom Leben fordern, ohne Befürchtung, sich selber zu verlieren. Jetzt erst holt Jacobi aus zum vernichtenden Schlag gegen alle dumpfe, stumpfe, lebensängstliche und verzopfte Beschränkung und Beschränktheit, gegen Sitte und Vorurteil, gegen die ewige Krankheit der Gesetze und Rechte, der nüchternen Selbstgenügsamkeit und gerechten Wohlweisheit, deren klassisches Zeit-

[33] S. 194 f. — [34] S. 211. — [35] S. 213—217.

alter jetzt gerade angebrochen schien. Dagegen reckt sich die Titanenfaust, und jetzt gibt es überall Scherben.

Die wildgenialische Gebärde darf indessen nicht darüber täuschen, daß hinter dem Zorn der Zerstörung ein tiefernster Wille zum Aufbauen und eine Liebe steht, die niemals Gefahr laufen kann, in der ästhetischen Ironie unterzugehen. Allerdings ist das Wohlgefühl aus reiner Kraftäußerung das Grundgefühl der Seele; wohl ist darum die höchste Wohllust, die Seligkeit der Götter, ihre fesselose Entfaltung, ihr freies Spiel; aber diese Macht zur Tat, die sich ganz selber zum Selbstzweck zu werden vermag, ist dem Menschen nie gegeben. Der ästhetischen Willkür sind die Schranken gezogen, die Schwingen beschwert, durch die Wucht der praktischen Aufgaben. Der Mensch, in der Not seiner Endlichkeit und seines Ringens um die sittliche Existenz im sinnlichen Dasein, ist nicht zum Spiel der seligen Götter, sondern zur Arbeit geboren. Daher liebt er es, sich in der Ahnung Flügel zu machen, Unbegreifliches zu erfliegen mit überschwenglicher Liebe. Diese Liebe, die den Menschen fähig macht, mit Zuversicht an die Bestimmung seiner höheren Natur zu glauben, muß allmächtig, muß überirdisch sein.[36] Sie leitet den Suchenden über die Ironie der irdischen Vernunft hinaus — denn diese Vernunft endigt notwendig in theoretischer Ironie — zu Gott, dem allrealen und gewissen Ziel aller Arbeit.

Arbeit ist allein das Heilige im Menschendasein. Denn sie ist der einzige „Weg" des Frommen. Darum ist sie in ihren geringsten Ansätzen und Spuren wertvoller, als alles romantische Spiel. Darum ist die primitivste Moral ehrwürdiger, als die unmoralische Verneinung der theoretischen und der ästhetischen Skepsis. Die öffentliche Moral ist immer doch der Vorhof zur Tugend. Ihr Innerstes ist wahr; sie ist der stärkste Damm gegen das positive Laster der Verneinung, und darum verdient sie Ehrfurcht.[37] Das ist die Heiligkeit der Sitte. Die Verehrung eines hölzernen Beines ist ehrwürdiger, als die Verspottung der letzten Gründe, aus denen sie geschieht. Vox populi, vox dei.[38]

Wohl ist die Freiheit die Wurzel aller echten Tugend; nur auf Freiheit beruht alles Große und Gute; aber wie viele sind ihrer fähig? wie viele dürfen sich rühmen, aus vollkommener Menschlichkeit heraus sich allezeit selber zu bestimmen? Im Menschen ist der böse, satanische Trotz des selbstgenügsamen Verstandes. Der Verstand verwechselt nur zu gerne die Freiheit aus Vernunft mit der Willkür seiner Begriffe, und er meint die Freiheit der Verneinung. Diese ist nichts. Das geringste, erste Aufdämmern einer rohen Gesittung ist mehr und besser. Auf dem Weg der Arbeit ist es das erste, die Demut zu lernen.[39]

So endet der Woldemar.

Welch einen wunderlichen Gedankengang, auf den ersten Blick gesehen, geht dieser Roman! Er beginnt mit der Forderung des ethischen Individualismus, steigert sich bis zur Proklamierung der äußersten Souveränität des Genies, bis zur Paradoxie der Willkür, und endigt mit der strengen Mahnung zur Selbstzucht und demütigen Einkehr in die Unzulänglichkeit alles Menschlichen. Und überall das gleiche, begeisterte Pathos, die gleiche, jugendliche Energie des Angriffs, der gleiche Mut und die gleiche, bemerkenswerte Unerschrockenheit zur Konsequenz auf Grund einer sich nirgends verwirrenden Überzeugung. Dieses Buch mußte überraschen, verblüffen. Viele mögen ihm zugejubelt haben, die nichts anderes sahen, als den Protest gegen die steifleinene Korrektheit der gewohnten Denkschablonen, nichts als den Mut zum Widersprechen und zu Widersprüchen; Leute, die es originell und bewundernswert fanden, wenn der Anfang nicht zum Ende zu passen schien und wenn sie so die Laune zum Gesetz erhoben meinten. Sie hielten sich aus Kraftgenialische in dem Buch, und Jacobi mochte ihnen für einen Teufelskerl gelten, der seinem ledernen Jahrhundert nicht schlecht die stäubenden Perücken ausklopfte.

Aber am Ende waren das die Freunde, die Jacobi meinte, so wenig, als es die Freunde Goethes waren, obschon sie auch dem Werther und dem Götz zugejubelt hatten. Nicht nur Goethe, auch Jacobi sah über sie hinaus.

Nachdem der Woldemar hinter ihm lag, mußte er es selber bemerken, daß in diesem Buch die Behauptungen und Forderungen kühn, aber die Beweise und die Begründungen schwach waren und er mußte erkennen, daß alle, die ihn nicht in allem ganz verstanden, ihn durchaus mißverstehen mußten. Es war notwendig, den be-

[36] S. 438—444. — [37] S. 445—447. — [38] S. 446.

[39] S. 447—476.

gründenden Teil dem ausführenden Programm nachzutragen. Und da die poetisch-didaktische Form für Jacobis Kraft in diesem Roman noch keineswegs erschöpft war, so mußte dem moralisierenden Roman ein theoretisierender, dem Charaktergemälde ein Problemgemälde folgen.

Dies mußte „Allwills Briefsammlung" leisten. Der Angriffsfanfare folgte nach kaum zwei Jahren der erste Versuch zu einem System der Philosophie in Briefen, der geeignetsten Form, das schwierigere Gebiet der theoretischen Probleme mit der erzählenden Darstellungsweise zu verbinden. Im großen Ganzen erscheinen auch im Allwill die Typen festgehalten, die der Woldemar so glücklich hingestellt hatte. Wenn man will, mag man darin negativ den sichtlichen Mangel an Erfindungsgabe erblicken, der es Jacobi nicht gestattete, von Grund aus mit seiner eigenen Romanschablone zu brechen. Man mag auch andrerseits diese Wiederholung positiv deuten als eine feine und bedeutende Absicht des Schriftstellers, die beiden Romane in ihrer engen Zusammengehörigkeit zu befestigen.

Allwill und der Autor sind vom Titelblatt an vertauschbare Größen. Und Goethes Porträtanteil ist der gleiche. Daneben die Vertreter des nüchternen Verstandes, die empfindsamen und die natürlich-liebenswürdigen Frauen und die Biederkeit des praktisch-gutgearteten, weltmännischen Freundes — eine Teilrepräsentanz des Weltmanns Jacobi — als Chorus und ausgleichende Gerechtigkeit. Wenn jemand Gefallen am Spiel der Eindeutungen hätte, so könnte er in jedem der Jacobischen Typen je die Verkörperung eines der philosophischen Systeme erkennen wollen, mit denen sich Autor und Titelheld auseinandersetzen. Nützlichkeitsmoral und flacher Verstandesrationalismus, weltmännisch vermittelnde, Leibnizische Metaphysik, englische Gefühlsphilosophie und französisch-eleganter Sensualismus, alle Standpunkte, die in dieser Zeit möglich und wahrscheinlich waren, treten, mehr oder weniger scharf geschieden, in den diskutierenden Meinungen der Romangesellschaft auf.

Das Thema ist: alle Tugend stammt aus einem Trieb vor aller Erkenntnis. Dieser Trieb wurzelt im Instinkt. Der Instinkt aber ist, was uns auch als Erkennenden gebietet, Wesen und Wahrheit als das Erste und Festeste unmittelbar vorauszusetzen; der uns folglich auch von Wesen und Wahrheit unmittelbar eine Vorstellung geben muß.[40] Ohne den Instinkt wäre die tiefste, eigentliche Wurzel des Lebens ein bloßer leerer Raum der Empfindung, ein Bewußtsein ohne Bewußtsein, ein reines Vermögen, zu leben, von und zu Nichts.[41]

Dem kann nicht so sein; sondern soviel Leben, soviel Wahrheit ist in jedem Wesen, und darum ist die einzige und Grundtugend auch keine andere, als die der Wahrhaftigkeit, das heißt des sich Bekennens eines jeden Einzelnen zu seiner Art und besonderen Aufgabe. Ausleben ist Wahrheit, ist lebendiger Atem der Natur und der einzig mögliche Weg zur Tugend.[42]

Aber nun liegt es in der Natur des endlichen, nur mittelbar, das ist: sinnlich erkennenden Wesens, daß ihm Wahrheit, daß ihm eigentliches Dasein und Leben[43] so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen sein kann. Und darum bedarf ein solches Wesen der Sympathie mit dem, das über es selber hinausliegt, um mit ihm verbunden zu bleiben; es bedarf des Glaubens. Dies ist ein tiefer Trieb im Menschen, daß er selber dies Unerreichbare und Unausforschbare, die totale Irrationalität des Absolut-Persönlichen, Individuellen nachahmend gegen andere vorstellen möchte: dies Wunderbare wollen wir Menschen alle erreichen, daß man uns liebe, und dennoch nicht begreife.[44] Denn Begriffensein heißt erledigt sein, uninteressant geworden sein in Rücksicht auf alles tätige, persönliche Bemühen. Soll darum Wahrheit sein, das heißt eine Gewißheit über allem theoretischen Ergreifen und Begriffenhaben, so muß zuvor ein Glaube da sein, denn ohne Glaube wird das Niebegriffene niemals erflogen.[45] Dieser Glaube ist die ursprünglichste Wirkung des Instinktes. Unter seiner Herrschaft erhebt sich die lallende Begierde zu den Zwecksetzungen des Verstandes mit Hilfe der Sprache und steigt endlich auf zu den Bestätigungen der endlichen Vernunft, des höchsten Organs der Erkenntnis, das selber eigentlich nicht mehr erkennt, sondern nur den Resultaten des Verstandes die Geltung verleiht.

Die Vernunft aber, deren vornehmstes Produkt die Sprache ist, gerät allzuleicht in die Gefahr, wie Kronos, von ihren Kindern,

---

[40] Vgl. Vorrede zum Allwill, S. W., Bd. I; ferner S. 120—122.
[41] S. 131 f. — [42] S. 191—193. — [43] Vgl. S. 134.
[44] S. 245. — [45] S. 245 f.

den Begriffen der Sprache, aufgefressen zu werden. Denn in der Sprache wuchert üppig die naturgesetzte Anmaßung des Verstandes, seine Arbeit in sich selber zu befestigen. Darum ist das beste Mittel, sich jederzeit Wesen und Stellung der Sprache zur Vernunft klar zu machen, eine ausdrückliche, philosophische Kritik ihrer Natur und ihrer Ansprüche. Es fehlt nur noch eine Kritik der Sprache, die eine Metakritik der Vernunft sein würde, um uns alle über Metaphysik eines Sinnes werden zu lassen.[46]

Mit diesem Ausblick schließt Allwills Briefsammlung. Die theoretische Begründung des ethischen Individualismus ist geleistet. Freilich nur in der ersten Skizze, im allgemeinsten Entwurf; aber doch schon in der vollkommenen deutlichen Gliederung der Anlage des künftigen Systems: der Instinkt ist charakterisiert als die metaphysische Grundlegung; auf ihm erhebt sich das Vermögen der Sinnlichkeit durch das Gefühl zum Verstand und zur Individuation in der Sprache; der Verstand durch die Ahnung zur Vernunft; und endlich die Vernunft durch den Glauben zu den letzten Ursachen des Instinkt-Phänomens selber: zur Weltdualität aus göttlichem Ratschluß, in der die Kraft des Instinkts das Mittel der Verständigung zwischen Objektivität und Subjektivität überhaupt ist. Der Kreis des Systems ist geschlossen.

Mit Woldemar und Allwills Briefsammlung hatte Jacobi seinen Sturm und Drang hinter sich. Es begann die langsame Loslösung seiner Interessen von denen des literarischen Kreises, zu dem er sich bis dahin doch mehr oder weniger ausdrücklich gerechnet hatte. Seine Lust am Schauen wandelte sich zum verstärkten Trieb nach Erkenntnis; an Goethes Statt trat Kant in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. Dieser Umschlag bereitete sich, abgesehen davon, daß er wohl aus Jacobis innerstem Wesen heraus unvermeidlich war, allmählich vor durch den Gegensatz, in den Jacobi mit seiner Beurteilung der Philosophie des Spinoza zu Goethe trat. Jacobi, immer bereit, für seine Überzeugungen den extremsten Ausdruck zu wählen, nahm den begrifflichen Dogmatismus dieser Metaphysik als deren wesentliches Merkmal; und nachdem er einmal mit Entschiedenheit das Ganze dieser Philosophie so durchschaut zu haben glaubte, zögerte er nicht, daraus rücksichtslos die

[46] S. 253.

Konsequenz zu ziehen, daß aller Spinozismus notwendig zum Atheismus führe. Damit war die Lehre Spinozas für ihn gerichtet; je mehr er sich nun aber mit seiner Auffassung von der sachlichen Natur des Spinozismus sachlich zu rechtfertigen bemühte, desto schärfer und erbarmungsloser fiel die Charakteristik aus, die er dieser Philosophie angedeihen ließ; und desto empfindlicher griff er mit solcher Kritik in die Grundlagen des pantheistischen Glaubens ein, in dem Goethe seine Beruhigung gefunden hatte.[47] Da half es wenig, daß Jacobi, übrigens aus persönlichem Bedürfnis, die Person von der Sache trennte, und Spinoza als einen Heiligen gelten ließ, indessen er doch seine Lehre, als den Betrug des Verstandes in seinem satanischen Dünkel, verdammte. Goethe witterte Naturhaß bei Jacobi, und damit war es mit seinem Zutrauen zu Ende. Jacobi seinerseits, durch den beständigen Umgang mit Pietisten und Mystikern wirklich ein wenig in seinem Gewissen verzärtelt, war gegenüber einem Gedicht, wie dem Prometheus, nicht ohne einige Befangenheit und machte sich Goethe mit seiner etwas prüden Religiosität doppelt fatal. Dies mochte alles viel mehr an der Oberfläche, als im Wesen der Dinge liegen, dies mochten sogar bloße Durchgangserscheinungen einer freieren, geistigen Entwicklung bei Jacobi sein, die er nur später und langsamer durchlebte, als Goethe; einerlei, es genügte, um die fruchtbare Verbindung der beiden Freunde zu lockern; und es hatte die Wirkung, daß Jacobi sich von nun an desto energischer dem ausschließlichen Beruf des philosophischen Schriftstellers, unter Hintansetzung der poetischen Neigungen, widmete.

[47] Goethe hatte sich aus der Lehre Spinozas einen Pantheismus geläutert, der ihn trug; und wenn er in den Briefen Jacobis über diese Lehre die Beurteilung las, die Jacobi für ein solches Unterfangen bereit hatte, so konnte er davon unmöglich erbaut sein. Denn Jacobi erklärte dort ebenso ironisch, wie unzweideutig: „Der unsterbliche Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing wußte wohl, daß sich aus dem Spinozismus ebensowenig ein Pantheismus läutern lasse, als aus klarem Wasser trübes, und daß sich die Sache gerade umgekehrt verhalte". (S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 199.) Spinozismus kann eben seinem Wesen nach nicht Religion, und darum auch nicht Pantheismus werden. Das ist Jacobis Grundüberzeugung. Denn Spinozismus will Wissenschaft, more geometrico verfahrende, begriffliche Erkenntnis sein. Und Jacobi ist durchaus im Recht, wenn er davon mit klarer Kritik die Religion strengstens geschieden wissen will, die ihrem ganzen Wesen nach etwas vollkommen anderes ist, als wissenschaftliche Erkenntnis.

Diese Wendung machte in seinem Lebenswerk eine Epoche. Der schöngeistige Literaturstreit war zu Ende; der fachphilosophische, fernerhin als Lebensaufgabe begriffene, Kampf begann. Jacobis Bedürfnis, klar zu sehen in Absicht der wahren Meinung und eigentlichen Natur der Lehre Spinozas, hatte seinen guten und tiefen Grund. Jacobi überschaute die Lage der Philosophie zu seiner Zeit. Er erkannte, daß in der Philosophie des Spinoza die eigentliche Kraft der Leibnizischen Metaphysik wurzelte, und damit die Grundlagen der ganzen Aufklärungsphilosophie. Die Dinge lagen so, daß, wenn es ihm gelang, den Spinozismus ad absurdum zu führen, ihm gelungen war, allen denjenigen Bemühungen das Wasser abzugraben, auf deren kritische Vernichtung er es abgesehen hatte. War Spinoza besiegt, so war es das ganze Zeitalter mit seiner ausschließlichen Kultur des Verstandes. Jacobi wandte also seine volle Energie diesem Kampf mit indirektem Angriff, der kritischen Durchdringung und Auflösung des Spinozismus, zu.

Der Anlaß, damit vor die Öffentlichkeit zu treten, war noch einmal halb literarisch; beinahe journalistisch. Es war der wohlmeinende Versuch Mendelssohns einer Ehrenrettung seines Freundes Lessing gegen den Vorwurf des Spinozismus; eine Rettung, deren Kosten übrigens Jacobi bezahlen sollte. Jacobi hatte gegenüber dem wenig besonnenen Unternehmen Mendelssohns leichtes Spiel; und er nahm die Gelegenheit gerne wahr, sich mit Spinoza gründlich auseinanderzusetzen. Unter welchem Zeichen diese Auseinandersetzung stand, geht aus Jacobis eigenen Worten hervor: „Ich liebe den Spinoza, weil er mehr, als irgendein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet."[48] Jacobi liebte Spinoza, wie der Naturforscher sein Experiment. Er nahm diese Philosophie für das klassische Vorbild aller begrifflicher Metaphysik und durfte darum des Glaubens sein, in einer gelungenen Widerlegung auch die klassische Kritik aller ähnlichen Systeme zu besitzen. Darum konnte er des Lobens und Bewunderns kein Ende finden, solange es ihm darauf ankam, zu zeigen, wie folgerichtig und in sich selber unangreifbar dieses System dastehe,

[48] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 70.

wie unüberwindlich und geschlossen es für denjenigen bleiben müsse, der ihm mit seinen eigenen Mitteln und Grundsätzen zu Leibe gehen will. Den Angriffen des Verstandes trotzt der Spinozismus in alle Ewigkeit, mögen sie sich wenden, wie sie sich wollen. Ihre ganze Kraft ist in dieser Philosophie selber beschlossen. Darum spotten die Aufklärungsphilosophen, die sich vor Spinoza, dem Atheisten, bekreuzigen, ihrer selber, und wissen nicht, wie. Mendelssohn Verteidigung Lessings gegen den „Vorwurf" des Spinozismus ist ein Denkmal seines unklaren Kopfes und eine typische Zeiterscheinung. Dies Zeitalter weiß nicht einmal klar und ehrlich, von welchem Geiste es abstammt.

„Spinozismus ist Atheismus".[49] Das ist der erste Leitsatz der Kritik Jacobis. Aber es ist billig, Jacobis Anmerkung zu diesem Satz ebensosehr zu beachten: „Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesläugner zu erklären. Gerade deßwegen erscheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse.[50] Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerey und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entschiedene Gottesläugner soll sich unter diesem Schaum nicht verbergen; die anderen müssen nicht sich selber damit betrügen."[51] Zu diesen Betrogenen, das freilich läßt sich nicht umgehen, wenn man mit Jacobi in Spinoza doch einen ehrenwerten und tief frommen Mann erkennen will, gehört nun allerdings der Urheber dieser Philosophie selber; und dies könnte mißlich scheinen, daß ein solcher Scharfsinn mit solcher Blindheit über die Natur seines eigenen Werks sich sollte verbunden finden. Darüber kommt denn auch Jacobi allein mit der Annahme der historischen Bedingtheit hinweg, unter der das Denken Spinozas gestanden habe, und zugleich mit der psychologisch-subjektiven Vermutung, daß sich Spinozas religiöses Bedürfnis durch Eindeutung religiöser Inhalte in den amor dei intellectualis geholfen habe. Die Fehde zwischen Jacobi und Mendelssohn hatte indessen auf diese Art zwei, ja, genau genommen, drei Fronten.

[49] S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 216.

[50] Vgl. dazu Abt. II, S. 199, sowie das S. 249, Anmerkung, Gesagte.

[51] Ebenda.

Einmal galt Jacobis Polemik dem System Spinozas selber, mit der Absicht, zu zeigen, daß das Phänomen der sittlichen Individuation, des wertvollen Lebens, kurz, der Religion im weitesten Sinne[52], aus ihm nicht begriffen und erklärt werden könne.

Daneben war diese selbe Polemik bemüht, den Spinoza gegen eine Auslegung zu schützen, die darauf ausging, sein System als mangelhaft und in der Weise für atheistisch auszugeben, daß der Vorwand übrig blieb, man könne nach naturphilosophischen Grundsätzen sehr wohl über Spinoza hinausgelangen und wahre Religion mit wahrer, rationaler Metaphysik „verträglich" machen. In diesem Sinne warf sich Jacobi zum entschiedenen Verteidiger Spinozas auf, und die ganz Kurzsichtigen konnten in Gefahr geraten, ihn für einen enthusiastischen Anhänger dieser verrufenen Philosophie anzusehen.

Endlich aber gingen Jacobis Angriffe, und dies war ihre vornehmste und eigentliche Absicht, nicht so sehr gegen Spinoza, als gegen die ganze, naturphilosophische Spekulation überhaupt und gegen ihre Weltmachtstellung im Zeitalter der Aufklärung. Der wirkliche Gegner war nicht Spinoza, sondern Mendelssohn, wenigstens im aktuellen Sinne.

Mendelssohn war dabei von vornherein in einen erheblichen Nachteil gesetzt, — abgesehen von der ungeschickten Art, in der er sich benahm, soweit der Streit um Lessing in Frage kam, — wenn er Jacobi als den Philosophen des Christentums nahm, dem nichts anderes anliegen mochte, als „sich den Zeitvertreib zu machen, den Naturalisten zu necken". Ganz verfehlt war die Attitude, die er sich gab, wenn er demgegenüber erklärte: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders, als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Überzeugung zu suchen."[53]

Diese Verkennung Jacobis war so grob, wie charakteristisch. Es war die einzige Art der Beurteilung, deren der konsequente Naturalismus, der Standpunkt des vollendeten Aufklärers, fähig war, wenn eine Philosophie und Kritik des Irrationalen an ihn herantrat.

[52] Denn für Jacobi sammelte sich schließlich die Zahl aller Werte doch zur Summe der religiös gefaßten Welteinheit: Das Ende der historischen Kultur ist die Gemeinschaft der Heiligen.

[53] Vgl. ebenda, S. 115 f.

Freilich hätte Mendelssohn sich seines ehrwürdigen Freundes Kant erinnern sollen, der kaum vier Jahre zuvor vor aller Welt bewiesen hatte, daß ein Philosoph anders, als durch Vernunftgründe, keinen Zweifel lösen zu wollen entschlossen sein kann, und dabei doch anzuerkennen vermag, daß das Irrationale als ein schweres Problem bestehen bleibt. Und nach dieser Erinnerung wäre dann nicht schwer einzusehen gewesen, daß Jacobis Philosophie nicht aus seinem Christentum, sondern daß sein Christentum aus seiner Philosophie begründet sein wollte. Und dieser bloße Wille mußte ihm für die Tat gelten, solange er Jacobi das Gegenteil des Sachverhalts nicht nachgewiesen hatte. In der Tat verhält es sich denn auch so, daß Jacobi zeitlebens nicht daran gedacht hat, den bestellten Anwalt des historischen Christentums zu spielen. Vielmehr war Jacobis religionsphilosophische Problemstellung durchaus notwendig so, aus der Natur seines Denkens heraus, und eben darum namenlos. Jacobi hat zwischen „dem Gott des Sokrates und Platon" und dem seinen niemals einen Unterschied gemacht; daß er als eingeborenes Glied der christlichen Kultur des Abendlandes nachträglich, philosophisch gesprochen, das Christentum dem namenlosen Resultat seiner religionsphilosophischen Spekulation unterlegte, diese Bedingtheit im konkreten Ausdruck und Gefühl teilt er vor allem mit Kant, im übrigen fast ohne jede Ausnahme mit den Denkern seiner beiden Jahrhunderte bis auf Schopenhauer, der es zuerst ausdrücklich vorzog, eine — andere positive Kulturreligion seiner Spekulation unterzuschieben.

Durch die Insinuation christlicher Apologetik verdarb sich, wie gesagt, Mendelssohn von vornherein den Vorteil in diesem Streit. Er wurde in die Verteidigungsstellung gedrängt und es gelang ihm nirgends mehr, kräftig zum Vorstoß zu kommen. Angesichts seines aufpochenden Glaubensbekenntnisses als eines religiös vorurteilsfreien Juden, mußte Mendelssohn sich's gefallen lassen, von Jacobi darüber belehrt zu werden, daß „wir alle im Glauben geboren werden, und daß wir nicht nach Gewißheit streben können, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist. — Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche . . . schlechterdings alle Beweise ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Ding übereinstimmende Vorstellung selber ist. Die Überzeugung durch Beweise . . . beruht auf

Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen; (das heißt) aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit sie das Prinzip setzt."[54]

Dieser Glaube ist ganz deutlich gemeint als ein erkenntnistheoretisches Prinzip, als ein Akt der Anerkennung des Logischen. Jacobi läßt keinen Zweifel darüber. Er fährt fort: „Durch unseren Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. — So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche . . . alle Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.

Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten (nicht das System der logischen Formen), sondern die endliche, zufällige Natur des Menschen (das Problem der Individuation) zum Gegenstande hat."[55] Die Wurzel, in welcher dieser religiöse Glaube mit dem erkenntnistheoretischen doch zusammenhängt, ist früher ausführlich aufgedeckt worden. Sie liegt im Primat der praktischen Vernunft, die den Menschen zur Person bestimmt hat. Darum eben führt der bloß theoretische Glaube, auf dessen Grund der Bau der naturalistischen Systeme allererst möglich ist, für sich allein zum Dogmatismus. Zum passiven Anerkennen einer unwiderstehlichen Autorität, deren Grund nicht einzusehen ist; denn dieser theoretische Glaube ist ein „Zwang": jeder Weg der Demonstration geht so in Fatalismus aus, sofern dieser Glaube ethisch gewendet wird. Aus Zwang folgt Knechtschaft. Die Knechtschaft des Verstandes kann aber aus eigener Kraft nur um den Preis jeder Gewißheit abgeworfen werden. Wer als Rationalist nicht Spinozist sein mag, der kann nur zum absoluten Skeptizismus flüchten, zu einem Standpunkt, der keiner mehr ist. Ethisch genommen, ist er die bare Frivolität. So führt zum reinen, fatalistischen und atheistischen Spinozismus eine zweifache Stufe empor: die Herrschaft des Verstandes, bei fehlender Einsicht der Vernunft in die Notwendigkeit, den theoretischen Glauben mit dem religiösen

[54] Ebenda, S. 210 f.; vgl. S. 115 f. — [55] Ebenda, S. 211 f.

in Verbindung zu setzen, ergibt den ersten Standpunkt des Atheismus: er kennzeichnet sich als naive Naturphilosophie, als Materialismus, etwa im Sinne Demokrits. Bei beginnender Vernunfteinsicht in die Unzulänglichkeit des Fatalismus gegenüber dem unausrottbaren Vernunftanspruch der moralischen Freiheit pflegt sich die Empörung gegen den autoritativen Anspruch der Verstandesbegriffe und ihrer bloßen Gesetzlichkeit zu regen. Sie beginnt mit der Skepsis und endigt meist in der Gleichgültigkeit gegen jede Wahrheit. Dieser zweite Atheismus tritt auf als der gemeine, „philosophische" Unglaube. Dieser Unglaube wird von ernsthafteren, oder besser: von solchen Naturen, die ihrem Wesen nach sittlich sind, als verwerflich und unwürdig empfunden. Instinktiv sind solche Geister überzeugt, daß eine Überzeugung sein müsse; und da sie zur vollkommenen Einsicht der Vernunft, aus welchen Gründen auch immer, nicht durchzudringen vermögen, so kehren sie mit einer Art von stolzem Trotz, dessen sittlicher Kern deutlich ist, unter das Joch der Verstandesautorität zurück und unterwerfen sich im Namen der Wahrheit den absolutistischen Aussprüchen der Naturwissenschaft und der demonstrativen Methode. Aus sittlichem Instinkt schlagen sie die Grundforderung aller Sittlichkeit, die Freiheit, ans Kreuz. Diese dritte Form des Atheismus ist die eigentlich „wissenschaftliche", naturphilosophische. Sie heißt in ihrer reinen Vollendung Spinozismus.[56]

Gleichzeitig wird nun klar, warum ein echter Spinozist ein ehrenwerter, höchst moralisch denkender Mann sein kann, wenn nicht muß: denn diese männlich-entschlossene Abkehr von allem natürlichen Trieb der Selbstbehauptung, des bequemen und gesetzlosen Individualismus kann als eine eminente und bewunderungswürdige sittliche Potenz gewertet werden. Spinoza, sagt Jacobi, diente Gott auf seine Weise, so gut er es verstand.

Freilich, dem Philosophen und der Polemik Jacobis liegt es an, zu zeigen, daß diese Hingabe des Individuums an die „Wahrheit", die seine individuelle Existenz als wertlos aufhebt, eine eminent sittliche Tat, ein Akt der Freiheit par excellence ist, und daß somit der Spinozist, der die Freiheit als einen Betrug der Affekte zu durchschauen meint, in allem seinem Tun ein leuchtendes Beispiel der göttlichen Kraft im Menschen ist, die sich bestimmen

[56] Vgl. Bd. IV, Abt. II, S. 50—65.

kann, wozu sie mag. Denn das Wesentliche ist nun dies, daß der Begriff der Wahrheit seinen Sinn verliert, wenn er nicht der Begriff eines höchsten Wertes sein soll, demgegenüber nichts Wirklichkeit besitzt, als ein Wille, der ihn bejaht, begehrt, der eine Welt in Bewegung setzt, um ihm zu dienen, um ihn zu erreichen. Ein Wert ist nur, wo eine Liebe ist, und eine Liebe ist nur, wo ein reales Ziel, eine unmittelbare, in diesem Fall eine absolute Wirklichkeit errungen werden soll. Der höchste Wert kann daher keine bloße Form, er muß absoluter Inhalt sein, denn sonst „bliebe alles im Leeren schweben". Diese absolute Wirklichkeit nennt man mit Recht Gott. Die Liebe, die ihn erstrebt, muß, in durchgehender Korrespondenz, gleichfalls real, inhaltlich sein. Und darum ist „Liebe Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen".[57] Diese Liebe nun ist mehr, als theoretischer Glaube. Denn sie geht auf einen höchsten Inhalt; der theoretische Glaube aber ging nur auf die formale, gesetzmäßige Einheit und Unverbrüchlichkeit des Verstandes, als des Vermögens der Begriffe und ihrer formalen Verknüpfungen. Diese Liebe geht auf das absolut Lebendige, auf Gott, und heißt darum religiöser Glaube.[58] Man könnte auch sagen: dem formalen Verstandesglauben steht auf diese Weise gegenüber der inhaltliche Vernunftglaube. Jener geht auf Wahrheit, dieser auf Wirklichkeit.

Ein Glaube aber, der auf höchstes Leben zielt, geht aus vom Leben. Leben ist individuelle Wirklichkeit. Voraussetzung aller Religion ist daher die Individuation; und Voraussetzung aller Religionsphilosophie ist die Philosophie der Persönlichkeit, der Individuation.

Keine Philosophie der Freiheit also, keine Sittenlehre, keine Philosophie der Vernunft, ohne eine Philosophie der sittlichen Individuation. Kritik des Spinozismus ist Verstandeskritik. Kritik des Individualismus ist Vernunftkritik. Vor dieser Kritik aus reiner Vernunft wird der Individualismus der Willkür, der romantischen Ironie, verworfen. Er ist nur ein Schein; er ist nichts im Nichts, von und zu Nichts. Vor dieser Kritik aber besteht, durch sie wird ausdrücklich begründet der sittliche Individualismus der menschlichen, das heißt sinnlich-lebendigen Persönlichkeit, die aus der Freiheit der Vernunft und des autonomen Sittengesetzes tätig ist und ihren Taten den notwendigen Inhalt, das heißt die Zweckinhaltlichkeit gibt durch die Beziehung der sittlichen Aufgabe auf den Willen der Gottheit, vermittelst des religiösen Glaubens. Das Leben der sittlichen Persönlichkeit ist Liebe.

Offenbar stellt es sich demnach heraus: „Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuation mit Erfolg angegriffen werden".[59] Jacobi zeigt nun, daß bei Spinoza selber einer Individuation kaum Erwähnung geschieht. „Von der inneren Möglichkeit solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft."[60] Wäre die Individuation bei ihm zum ernsthaften Problem gemacht worden, so hätte zunächst die Beantwortung durchaus verneinend ausfallen müssen. Der Begriff des Wirkens und der Veränderung als eines Wesentlichen ist im Grundsatz der Ethik ausgeschlossen. Eine „Eleatische Akatalepsie" hätte jede weitere Erörterung dieses Problems abgeschnitten.

Aber in dieser Richtung war in der Tat noch das System des Spinoza scheinbar perfektibel. Leibniz hat dies Problem in den Mittelpunkt seiner Metaphysik gestellt. Seine Monadenlehre ist davon das Resultat. Aber diese Monaden verhalten sich im Grunde zur Substanz des Spinoza nicht anders, wie die Homoiomerien des Anaxagoras zu dem starren Sein der Eleaten. Zu dem einen Attribut der Ausdehnung mußte nur, im Geiste Spinozas, das Attribut des Denkens hinzugenommen werden, um aus den mechanischen Elementen die Monaden als „starre Individua" hervorgehen zu lassen. Darin aber liegt eben der unheilbare Fehler. Die Monaden sind im besten Falle logische Einheiten; metaphysische Substanzen der Erkenntnis im schlimmeren Fall; niemals aber vermögen sie zu Trägern des sittlichen Lebens, können sie freie Intelligenzen, können sie religiös geartete, autonome Naturen werden, die in Freiheit der Forderung der Vernunft genügen.

[57] Ebenda, Abt. I, S. 213.

[58] Vgl. ebenda, S. 33: „Dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn . . . das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt. — Es ist das (Sokratische) Θεῖον im Menschen." (Das sittliche Gewissen!) — Jacobi hat sich gegen den Vorwurf der Zweideutigkeit in seinem Begriff des Glaubens in diesem Sinne mehrfach verteidigt. Vgl. Jacobis Briefwechsel Bd. I, S. 469.

[59] Ebenda, Abt. II, S. 101. — [60] Ebenda.

kann, wozu sie mag. Denn das Wesentliche ist nun dies, daß der Begriff der Wahrheit seinen Sinn verliert, wenn er nicht der Begriff eines höchsten Wertes sein soll, demgegenüber nichts Wirklichkeit besitzt, als ein Wille, der ihn bejaht, begehrt, der eine Welt in Bewegung setzt, um ihm zu dienen, um ihn zu erreichen. Ein Wert ist nur, wo eine Liebe ist, und eine Liebe ist nur, wo ein reales Ziel, eine unmittelbare, in diesem Fall eine absolute Wirklichkeit errungen werden soll. Der höchste Wert kann daher keine bloße Form, er muß absoluter Inhalt sein, denn sonst „bliebe alles im Leeren schweben". Diese absolute Wirklichkeit nennt man mit Recht Gott. Die Liebe, die ihn erstrebt, muß, in durchgehender Korrespondenz, gleichfalls real, inhaltlich sein. Und darum ist „Liebe Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen".[57] Diese Liebe nun ist mehr, als theoretischer Glaube. Denn sie geht auf einen höchsten Inhalt; der theoretische Glaube aber ging nur auf die formale, gesetzmäßige Einheit und Unverbrüchlichkeit des Verstandes, als des Vermögens der Begriffe und ihrer formalen Verknüpfungen. Diese Liebe geht auf das absolut Lebendige, auf Gott, und heißt darum religiöser Glaube.[58] Man könnte auch sagen: dem formalen Verstandesglauben steht auf diese Weise gegenüber der inhaltliche Vernunftglaube. Jener geht auf Wahrheit, dieser auf Wirklichkeit.

Ein Glaube aber, der auf höchstes Leben zielt, geht aus vom Leben. Leben ist individuelle Wirklichkeit. Voraussetzung aller Religion ist daher die Individuation; und Voraussetzung aller Religionsphilosophie ist die Philosophie der Persönlichkeit, der Individuation.

Keine Philosophie der Freiheit also, keine Sittenlehre, keine Philosophie der Vernunft, ohne eine Philosophie der sittlichen Individuation. Kritik des Spinozismus ist Verstandeskritik. Kritik des Individualismus ist Vernunftkritik. Vor dieser Kritik aus reiner Vernunft wird der Individualismus der Willkür, der romantischen Ironie, verworfen. Er ist nur ein Schein; er ist nichts im Nichts, von und zu Nichts. Vor dieser Kritik aber besteht, durch sie wird ausdrücklich begründet der sittliche Individualismus der menschlichen, das heißt sinnlich-lebendigen Persönlichkeit, die aus der Freiheit der Vernunft und des autonomen Sittengesetzes tätig ist und ihren Taten den notwendigen Inhalt, das heißt die Zweckinhaltlichkeit gibt durch die Beziehung der sittlichen Aufgabe auf den Willen der Gottheit, vermittelst des religiösen Glaubens. Das Leben der sittlichen Persönlichkeit ist Liebe.

Offenbar stellt es sich demnach heraus: „Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuation mit Erfolg angegriffen werden".[59] Jacobi zeigt nun, daß bei Spinoza selber einer Individuation kaum Erwähnung geschieht. „Von der inneren Möglichkeit solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft."[60] Wäre die Individuation bei ihm zum ernsthaften Problem gemacht worden, so hätte zunächst die Beantwortung durchaus verneinend ausfallen müssen. Der Begriff des Wirkens und der Veränderung als eines Wesentlichen ist im Grundsatz der Ethik ausgeschlossen. Eine „Eleatische Akatalepsie" hätte jede weitere Erörterung dieses Problems abgeschnitten.

Aber in dieser Richtung war in der Tat noch das System des Spinoza scheinbar perfektibel. Leibniz hat dies Problem in den Mittelpunkt seiner Metaphysik gestellt. Seine Monadenlehre ist davon das Resultat. Aber diese Monaden verhalten sich im Grunde zur Substanz des Spinoza nicht anders, wie die Homoiomerien des Anaxagoras zu dem starren Sein der Eleaten. Zu dem einen Attribut der Ausdehnung mußte nur, im Geiste Spinozas, das Attribut des Denkens hinzugenommen werden, um aus den mechanischen Elementen die Monaden als „starre Individua" hervorgehen zu lassen. Darin aber liegt eben der unheilbare Fehler. Die Monaden sind im besten Falle logische Einheiten; metaphysische Substanzen der Erkenntnis im schlimmeren Fall; niemals aber vermögen sie zu Trägern des sittlichen Lebens, können sie freie Intelligenzen, können sie religiös geartete, autonome Naturen werden, die in Freiheit der Forderung der Vernunft genügen.

[57] Ebenda, Abt. I, S. 213.

[58] Vgl. ebenda, S. 33: „Dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn . . . das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt. — Es ist das (Sokratische) Θεῖον im Menschen." (Das sittliche Gewissen!) — Jacobi hat sich gegen den Vorwurf der Zweideutigkeit in seinem Begriff des Glaubens in diesem Sinne mehrfach verteidigt. Vgl. Jacobis Briefwechsel Bd. I, S. 469.

[59] Ebenda, Abt. II, S. 101. — [60] Ebenda.

Denn auch die „prästabilierte Harmonie" ist ein rein theoretisches Thema, bestenfalls zu deuten als reine Logik, niemals aber als praktischer Trieb zur Tugend, als praktische Vernunft und als religiöser Glaube, Kennzeichen, die dem Begriff der Persönlichkeit ausschließlich vorbehalten sind, und die darum allein das Problem der Individuation wirklich begründen und lösen.

Die Unfähigkeit des Spinozismus im Prinzip zu jeder Art von Wertphilosophie entscheidet über seinen Anspruch auf Universalität. Diese Unfähigkeit schließt die Einsicht in das Wesen der Vernunft und ihrer Ideen logisch aus.

Gleichzeitig erhellt die Unangreifbarkeit des Spinozismus auf dem Boden seiner eigenen Voraussetzungen. Man muß den Vernunftstandpunkt inne haben, um den Spinozismus als System in nichts aufzulösen, und wer diesen Standpunkt nicht hat, wird nicht einmal begreifen, was der Gegner überhaupt nur will und meint.

Darum ist Spinozas Lehre für einen Spinozisten unwiderleglich, für einen Vernunftphilosophen radikal unmöglich. Darum ist im Grunde ein Streit mit seinen Schülern aussichtslos. Mendelssohns gänzlich verfehlte und zum Teil in der Tat höchst minderwertige Replik scheint dies zu bestätigen. Mendelssohn kommt nicht darüber hinaus, sich über die „Verleumdung" zu beschweren, die in Jacobis Behauptung des Atheismus alles Spinozismus, in idealer Konkurrenz mit der Behauptung, daß Lessing Spinozist gewesen sei, liegen sollte. Er setzt nichts besseres dagegen, als die matte Gegenklage, Jacobi wolle wahr haben, alle Wissenschaft führe zum Atheismus . Eine Anklage, die Jacobi nicht ganz konsequenterweise etwas zu tragisch nahm. Denn in Wahrheit: was hat echte Wissenschaft je in aller Welt mit den Gottesbeweisen zu schaffen? Wer aber aus Wissenschaft einen Gott „läutern" will, der mag allerdings zusehen, wo er bleibt. In diesem Falle befand sich nun freilich Mendelssohn und seine Zeit. Diese wollten „auf dem Wege der Demonstration Gewißheit von einer Endursache erlangen", und dies allein war, was Jacobi leugnete. Ein Spinozismus, der *mehr* als Wissenschaft, oder etwas *anderes*, der auf irgendeine Art zur *Religion* werden möchte, wie es etwa in der Absicht der Deisten lag, ein solcher Spinozismus versteht sich selber nicht mehr. Darin beruhte auch Mendelssohns Konfusion und darin sein Unvermögen,

sich der Angriffe Jacobis zu erwehren. Jacobi hat diesen Streit zu einer Zeit ausgefochten, zu der Kant noch nicht die allgemeine Autorität in Deutschland war. Und keineswegs überall stand Jacobi selber auf der Höhe seines eigenen Standpunkts. Aber es ist bemerkenswert, daß er diesen Streit allein und ohne stützenden Beifall zu einer Zeit durchfocht, als noch der Einfluß der Wolffischen Schule und das Ansehen der Popularphilosophen vom Schlage Mendelssohns unerschüttert galten.

Kants Schatten fiel bald auf Jacobi; und dessen eigene Inkonsequenz in dem ferneren Ausbau seines Systems hat es darnach mitverschuldet, daß Jacobis Verdienst in seiner Würdigung zu kurz kam. Immerhin konnte Jacobi diesen denkwürdigen Kampf zweier Epochen des Denkens, im Hinblick auf das engere Resultat daran, mit unbewegtem Sinn und mit jener Gelassenheit, die den daran, mi tunbewegtem Sinn und mit jener Gelassenheit, die den Sieger kennzeichnet, beenden und aus tiefer Berechtigung mit den Worten schließen:

„Was mir bevorsteht, weiß ich. Ich bin allein gegen eine Legion, und die Menge läßt sich von der Menge leicht bethören. Mögen sie nur immer über mich siegen: genug, daß sie nicht über meine Sache siegen können."[61] Seine Sache war schon in guten Händen.

Kant hatte sich ihrer angenommen. Und Jacobi wurde dessen je mehr und mehr inne. Aber je nachdrücklicher sich infolgedessen die ganze Kraft seiner Aufnahmefähigkeit und seines kritischen Vermögens der Durchdringung dieses großen, fast zu großen Bundesgenossen zuwandte, der ihn in ganz neue Probleme warf, desto mehr verblaßte vor dieser neuen Aufgabe das Interesse Jacobis für den Zweck seiner ersten, philosophischen Jugend: für den Kampf gegen eine untergehende Epoche der Philosophie. An Stelle der wuchtigen, zum Teil auch moralischen, Abrechnung mit Mendelssohn trat fürs erste die Stille des Kantstudiums.

[61] Ebenda, S. 274 f.

Zweiter Abschnitt.

Jacobi und die Kantische Philosophie.

1. Jacobi und Kant.

Niemand neigt zuletzt mehr zum Aberglauben und sieht so gerne Gespenster am hellichten Tage, als der rechte Philister. Dadurch wird er zum Gespött der Leute. Die Aufklärungsphilosophie war allmählich zur Philosophie der Philister geworden. Der einst ehrenwerte und verdienstliche Friedrich Nicolai hatte sich zum Zeitgeist ausgewachsen. Der tolle Spuk der Nüchternheit, der damit anbrach, war und blieb das dankbarste Objekt im poetischen Zerrspiegel der Romantik. Aber auch dem Betrachter der Zeitgeschichte, der unbefangen urteilt, erscheinen die Puderzöpfe, die einst jung, neckisch und stilvoll wirkten, immer wunderlicher und greisenhafter, und der Kulturgeist, der darunter zum Licht geboren ward, immer abstruser. Eine seiner vielen, sonderbaren Proben nun gab er in jener famosen Denunziation, die unter anderm auch in der deutschen Bibliothek Nicolais zu lesen stand, und die darauf ausging, gewisse Männer von einer nicht ganz zeitgemäßen Art der Religiosität einer geheimen Verbindung mit Rom zu bezichtigen, deren Endabsicht eine neue Unterjochung des Lichts unter den Geist der Finsternis sein sollte. Jacobi griff mit einem offenen Brief an J. G. Schlosser in diesen Tagesstreit ein. Es war das letztemal, daß er sich ausdrücklich gegen die Aufklärer wandte. Der Nutzen war, daß sich Jacobi in diesem Brief die beste Formulierung seines Gegensatzes zu dem philosophischen Geist dieser Zeit abgewann; er erklärte: „In demselben Grade, wie man die Vernunft lieb hat, ist man denen zuwider, die nur ihre Meynung lieb haben, und die Vernunft so wenig kennen, daß sie glauben, sie bestünde in gewissen angenommenen, besonderen Sätzen. Sind dergleichen Leute Theisten, so ist nach ihnen Vernunft und Theismus einerley; sind sie Atheisten, Vernunft und Atheismus. Kurz, ihr Glaube ist allemale die Vernunft. —

Also nicht der Theismus unserer Aufklärer, sondern allein ihr Papismus und Verfolgungsgeist mußte aufgedeckt und angegriffen;

und dawider die Sache der Vernunft, die . . . die ganze, ungetheilte Erkenntnißkraft des Menschen ist, auf das gründlichste vertheidigt und in ihren Rechten behauptet werden.“[62]

Nach diesen Grundsätzen war es notwendig, daß kritisch feststand, was unter Vernunft zu verstehen sei. Jacobis eigener Gebrauch des Wortes war im Streit mit Mendelssohn noch durchaus schwankend gewesen und erreichte erst jetzt, unter dem Einfluß des begonnenen Kantstudiums, einen deutlichen Sinn. Jacobi indessen war mit seinem im öffentlichen Kampf erprobten und gestählten Überzeugungen zwar nicht zum Lernen zu bequem, aber für die Schule zu alt. Was seiner Natur ohnedies gemäß war, das hatte sich durch Übung zum Bedürfnis befestigt: sich zu bilden und vorwärts zu schreiten durch Vergleich und Auseinandersetzung seiner eigenen Gedanken mit allen fremden, die ihm entgegentraten. Darin einer Natur, wie etwa der Fichtes, nicht unähnlich, konnte er Kant gegenüber desto mehr eine gewisse Unbefangenheit und ein erklärliches Gefühl von Ebenbürtigkeit bewahren, da er sich bewußt war, mit Kant in der gleichen Angriffslinie zu stehen, in die sie beide der gleiche Geist, völlig unabhängig voneinander, gerufen hatte. Jacobis Achtung für Kant wuchs, im Gegensatz zu der Fichtes, mit den Jahren; und desto mehr, je deutlicher er seine Wege von denen der Kantischen Schule trennte. Dies zu beachten ist nicht unwesentlich für die Beurteilung der Stellung Jacobis in seiner Zeit.

Jacobi hatte die Erfahrung gemacht, daß man seine Erläuterung des Spinozismus für Vernunftfeindschaft zu nehmen geneigt war. Er durfte von seinem Standpunkt aus eine solche Unterstellung als böswilliges Verkennen wohl auffassen. Es lag ihm daran, diesen Vorwurf nicht unwidersprochen zu lassen, und dazu kam, daß er in der Tat die Notwendigkeit empfand, seinen eigenen Vernunftstandpunkt zur Klarheit zu bringen. Aus dieser doppelten Veranlassung heraus wuchs, im ganz natürlichen Gang seiner Entwicklung, die nächste Schrift, bevor er noch mit dem Studium der Kantischen Kritik völlig ins Reine gekommen war. Der Titel dieser Schrift war: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.

---

[62] S. W., Bd. II, S. 492 f.

Damit war der Frontenwechsel vollzogen. Von Spinoza und der spinozistischen Metaphysik kritisch abgeschieden, sollte nun die Philosophie Jacobis in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Gedankenwelt ihren eigenen Mittelpunkt finden. Jacobi selber hat dieser Arbeit grundlegende Bedeutung für das Verständnis seiner Philosophie beigemessen. Er datierte gewissermaßen von ihr die Begründung und den Bestand seines Systems. Die später beigefügte Vorrede sollte den Wert einer Einleitung in das Verständnis seiner sämtlichen Schriften haben. Bei dieser Selbsteinschätzung ist es billig zu hören, wie Jacobi selber sein Programm gefaßt hat:

„Die in dem Werke über die Lehre des Spinoza ... aufgestellte Behauptung: Alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, hatte ... ein allgemeines Ärgerniß erregt", erklärt Jacobi. „Um jene angefochtene Behauptung zu rechtfertigen und die .... Vorwürfe: daß ich ein Vernunftfeind sey, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft und zumahl der Philosophie, ein Schwärmer und Papist — in ihrer ganzen Ungereimtheit und lügenhaften Blöße darzustellen, wurde das folgende Gespräch geschrieben.

Wie es zu der Zeit seiner Erscheinung, wo der Verfasser zwischen dem noch vorherrschenden System der Leibniz-Wolfischen Schule, mit deren Anhängern er es vornehmlich zu thun hatte, und der mit Macht sich erhebenden neuen Lehre Kants, mit seinen von beyden abweichenden Überzeugungen in der Mitte stand, ... so mag es sich behaupten und fortwirken."[63]

„Was der Verfasser (daran), als einer früheren Arbeit, gegenwärtig auszusetzen findet, besteht darin, daß in dem Gespräch zwischen Verstand und Vernunft noch nicht mit der Schärfe und Bestimmtheit unterschieden wird, wie in den späteren Schriften des Verfassers. Solange dies nicht geschah, ... konnte er seiner Grundlehre von einer über das Vermögen demonstrierender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens, keine recht philosophische Haltung geben."[64]

Genau besehen verhielt es sich damit allerdings so, daß Jacobi, bevor er durch Hume auf das Grundproblem der Erkenntnistheorie aufmerksam gemacht, und durch Kant über seine Auflösbarkeit auf

[63] S. W., Bd. II, S. 3 f. — [64] Ebenda, S. 7 f.

dem Wege der Vernunftkritik unterrichtet war, seinem Glaubensbegriff noch keineswegs jene deutlich erkenntnistheoretische Qualifikation gegeben hatte, durch die eine theoretische Grundlage für die Forderungen seines ethischen Individualismus erst möglich gemacht wurde.

Die vorübergehende Hinneigung Jacobis zur „Geniemoral" im Woldemar war nicht zufällig: Sie beruhte auf dem Mangel eines erkenntnistheoretischen Prinzips, und das Schwankende der „philosophischen Haltung" auf der zu nehmenden Einsicht, daß auf der Grundlage des Gefühls sich keine Logik und kein verbindliches Gesetz der theoretischen Wertung zu befestigen vermöge. Geniemoral ist Gefühlsmoral; und aus Gefühl kann wohl ein subjektives Fürwahrhalten, aber keine Allgemeingültigkeit abgeleitet werden. Aus Gefühl ist theoretisch nur ein vollkommener Relativismus und Skeptizismus ableitbar. Es ist notwendig, einzusehen, daß Jacobi die Einsicht in diesen Sachverhalt besaß, nachdem er sich mit Kant ins Reine gesetzt hatte.

Daran nun, daß Jacobi ein Freund und Vorkämpfer des Relativismus gewesen sei, hat noch keiner seiner Gegner je gedacht. Es ist folglich billig, dies festzuhalten, daß Jacobi mit einer Gefühlsphilosophie in diesem Sinn niemals etwas gemein haben wollte; wobei allerdings hervorgehoben werden muß, daß für Jacobi der Instinkt, oder das „religiöse Gefühl" etwas wesenhaft Verschiedenes von dem ist, was im gemeinen Wortverstand „Gefühl" genannt wird. Auf dieser Vermengung zweier bei Jacobi durchaus getrennt gebrauchter Termini beruht ein gut Teil aller der Mißverständnisse, über die sich Jacobi zu beklagen hatte.

Das subjektive Gefühl nämlich, oder die individuelle Empfindung, hat Jacobi nie und nirgends anders gewertet, als Kant. Sie gehört der Welt der Erscheinung, der Sinnlichkeit, der Empirie an. Sie ist nach aller Erfahrung und in der Erfahrung.

Das religiöse Gefühl aber, besser das religiöse Bedürfnis, ist die allgemeingültige Bürgschaft für jede Art von Lebensäußerung, vom ersten Trieb der Sinnlichkeit an, bis zum Erkenntnistrieb und zum sittlichen Trieb der Vernunft. Die religiöse Gewißheit ist das Vernunft-Gewissen. Sie ist das Grundgesetz der Vernunft.[65]

[65] Daß dies Grundgesetz der Vernunft als „religiöses Gefühl", „Glaube" oder „Fürwahrhalten" bei Gelegenheit mit dem fatalen Nebenton der gemeinen

Man muß sich über diesen Sachverhalt klar sein, ehe man die Bedingungen versteht, unter denen Jacobi sich an Hume und Kant zur Vollendung seines Systems emporgearbeitet hat. Er ging sogleich gründlich zu Werke. Es kam ihm darauf an, zu zeigen, daß „alle Erkenntnisse, letzten Orts, objektiv, das heißt: Vorstellungen von etwas unabhängig von dem vorstellenden Subjekt Vorhandenen sein müssen, so daß sie auch in dem göttlichen Verstande anzutreffen seyn müssen . . . auf unendliche Weise.[66]

„Der Weg der Jacobischen Lehre führt notwendig zu einem System absoluter Objektivität."[67]

Ein solches System der absoluten Objektivität nun zu leisten, das ist das Bestreben aller Philosophie zu jeder Zeit gewesen, sofern ihr Ziel nicht von vornherein ein relativistischer Skeptizismus, und damit recht eigentlich die Negierung allen Systems und aller Gewißheit überhaupt ist.

Es ist vor allem die Behauptung des Systems des Spinoza, diese Aufgabe gelöst zu haben. Der Spinozismus ist das System einer absoluten Objektivität unter der angeblichen Garantie des Verstandes.

Daß diese Garantie trügerisch sei, hat zuerst David Hume mit seiner skeptischen Kritik an den Tag gelegt. Das ist das Verdienst des empirischen Engländers, daß er den falschen Weg, der zur dogmatischen Metaphysik führt, als ungangbar gekennzeichnet hat. Und in den Grenzen dieses Verdienstes nennt ihn auch Jacobi seinen Lehrmeister.

Hume aber scheint nur zerstört, nicht aufgebaut zu haben; sein Empirismus droht in Skeptizismus auszulaufen.

Wie ist außer dem Spinozismus, unbeschadet der Geltung Humes und seiner empiristischen Kritik, und neben ihr, ein neuer Weg zur absoluten Objektivität zu finden möglich? Das ist die Frage, mit der das Werk Humes für Jacobi schließt.

Diese Frage scheint Kant und der transzendentale Idealismus aufgenommen und beantwortet zu haben. Durch die Vernunftkritik

---

Empirie auftritt, müßte, wenn auch als eine gewaltsame Mißachtung des Sprachgebrauchs, immerhin ertragen werden. Freilich steckt dahinter indessen doch mehr: Die crux des ganzen Systems. Das ist Jacobis Begriffsrealismus, den sein theoretischer „belief"-Begriff stützen, und in etwas auch verdecken soll.

[66] Ebenda, S. 37, Anmerkung; vgl. Bd. I, S. 121, 129 f.

[67] S. W., Bd. II, S. 36.

ist das Wesen der Vernunft als mit dem Wesen aller Objektivität identisch erwiesen. Der transzendentale Idealismus macht von diesem Nachweis Gebrauch und erweitert die Kritik zu einem objektiven System der Vernunft. Die Vernunft selber ist die absolute Objektivität.

Ist das möglich? Ist die Vernunft selber die höchste Wirklichkeit, und nicht etwa bloß ihre notwendige und höchste Form? Ist das Wesen der Vernunft Sein oder Geltung? Realität oder Idealität des Logischen, des λόγος? Realismus oder Idealismus?

Das ist die Frage, mit der Jacobi in die Prüfung der idealistischen Philosophie eintritt.

Nach Jacobis vorausgenommener Überzeugung führen beide Wege, der des Spinozismus und der des Idealismus, zu einer scheinbaren und falschen Objektivität. Hume hat den Spinoza kritisch ad absurdum geführt. Jacobi hat den Mut und fühlt in sich den Beruf, der Hume des idealistischen Systems der Philosophie zu werden.

Dies alles klingt mit in dem bedeutsamen Titel des Werkes, das Jacobis eigentliches Lebenswerk einleiten sollte: „David Hume über den Glauben; oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch."

Hume-Jacobi stützt sich mit seiner Kritik, so einst, wie jetzt, auf den Glauben. Mit diesem Begriff beginnt, mit diesem endet er.

Einst blieb allerdings der belief David Humes am Ende vorsichtig in der Unbestimmtheit eines rein theoretisch-kritischen Grenzbegriffs. Jacobi will im Grunde nichts anderes, als der scharfsinnigen Leistung Humes die positive Wendung geben. Der belief-Begriff stellte eine Alternative:

Naturphilosophischer Dogmatismus oder empirisch-kritischer Skeptizismus.

Der Glaubensbegriff fällt die Entscheidung: nicht das eine und nicht das andere; sondern vernunftkritischer Realismus.

Denn Humes Skeptizismus führt zwar zu einer Art von objektiver Auffassung der Natur; aber in der Begründung dieser Objektivität versagt er völlig. Das, was begründet werden soll, wird zum Begründenden: die dinghafte Natur. Denn der „belief" ist psychologisches Phänomen.

Die Psychogenese dieses Begriffs ist nicht die logische Begrün-

dung der Verstandesbegriffe und ersetzt sie nicht. Der „belief" setzt sich nicht außerhalb der Mechanik des Geschehens. Er selber ist ihr Produkt.

Aufgabe der Menschheit aber ist der Glaube an ein Wesen, das nur Wunder tun kann, das heißt, das außer aller Mechanik des begrifflichen Fortschritts, außer aller Kausalität steht. Nur die Vorsehung macht Gott zu Gott. Nur die wirkliche Freiheit der Bestimmung das Vernunftwesen zum Vernunftwesen.[68]

Eine absolute Objektivität ist also niemals in der bloßen Natur, weil sie niemals im absolut Bedingten sein kann. Das Bedingte fordert das Unbedingte, das Stoffliche die Form, die Ding-Erkenntnis das Prinzip des Erkennens, der Begriff die Idee, der Verstand die Vernunft. Über diese Vernunft hinaus aber, die so nur die absolute Form der Wirklichkeit darstellt, ist nichts, als die absolute Objektivität der Wirklichkeit in ihrem Wissen von sich selber, oder in ihrem unendlichen Verstand. Gott schreiben wir keine Vernunft zu. Er ist reiner Verstand. Wahrheit, Gutheit und Schönheit sind darum nicht sein Wesen, sondern die abgeleiteten Begriffe seiner absoluten Ordnung und Gesetzgebung, in der Offenbarung der Vernunft.[69]

Dies Wissen über die Vernunftoffenbarung hinaus, dies Wissen also vom Wesen der Ideen der Vernunft, ist kein Wissen: es ist der belief, der ebenso den logischen Bestand der Denkgesetze in ihrem formalen Geltungszusammenhang garantiert, wie der Humesche belief den sachlichen Bestand der Erfahrung in ihrem inhaltlichen Kausalzusammenhang befestigen und erklären sollte.

Von dieser Entgegensetzung und Verknüpfung des Humeschen und des eigenen Glaubensbegriffes aus, geht Jacobi noch einmal zu einer ausführlichen Abrechnung mit der „naturphilosophischen Alleinheitslehre" vor. Es ergibt sich hier zum erstenmal mit einiger Präzision das Resultat, daß im Grunde Spinozismus und reiner Bewußtseinsidealismus auf den gleichen Irrtum hinauslaufen: eine kategorial bedingte Erkenntnis für unbedingt, ein formales Prinzip für den absoluten Inhalt zu nehmen; und, sofern nun einmal unter Wissenschaft etwa nur ein System der begrifflichen Erkenntnis verstanden werden soll, die Gewißheit des

[68] Vgl. ebenda, S. 11—56. — [69] Ebenda.

Vernunft begründenden Glaubens für ein Wissen der verstandesbegründenden Vernunft zu halten.

Der Spinozismus ist so das vollendete, dogmatische System des Verstandes. Es ist darin wenigstens konsequent, daß es seine Wissenschaft als naturwissenschaftlich, echtwissenschaftlich begründet behauptet. Denn das Organ des Wissens ist der Verstand. So irrt es wenigstens nicht über die Natur seines konstitutiven Prinzips, des Verstandes. Anders der Idealismus. Er ist das vollendete dogmatische System der verabsolutierten Vernunft. Das aber ist eine verwirrende Inkonsequenz in der Voraussetzung. Denn das Wesen der Vernunft ist es, daß sie dem Verstand die Regel, dem Denken die logische Form gibt. Sie ist durch und durch regulativ und darum zu einem System der Erkenntnisse von sich aus gänzlich unfähig. Das System der Vernunft ist das System des unlösbaren Widerspruchs. Denn es setzt in der absoluten Logik ein Vernunfterkennen, das in der transzendentalen Theorie als unmöglich erwiesen worden ist: es macht die Vernunftideen aus regulativen zu konstitutiven Prinzipien und das ganze System ist demnach nichts anderes, als die vollkommenste und ungeheuerlichste Wirkung des dialektischen Scheins.

Der Spinozismus geht entweder aus von einem abstrakten Begriff, welcher die bloße Negation aller Inhalte, also das reine Nichts ist; und deduziert dann von diesem Nichts die Welt; oder er geht, in einer anderen seiner vielen Formen, aus vom Chaos, vom überall Unbestimmten, und will dann von diesem zweiten Nichts zu einem Etwas induktiv aufsteigen.[70] Diesen beiden Blendwerken der dogmatischen Metaphysik entspricht der Betrug des Idealismus, der die logische Form zum Absoluten erhebt und damit zum völligen Nihilismus drängt, da außer der Geltungsform ein anderes Etwas, eine reale Objektivität, nicht anerkannt wird.[71]

Im Nihilismus des kategorialen und des formal-logischen Schemas treffen mithin Dogmatismus und Idealismus zusammen. In der idealistischen Philosophie, die sich an Kants Kritik heftet, ist das Denken wieder bei Spinoza angelangt, nur mit dem Unterschied, daß es eine Ungereimtheit mehr in die Voraussetzungen aufgenommen hat: nämlich den Anspruch, daß das neue System ein

[70] Vgl. ebenda, S. 75—81. — [71] Vgl. ebenda, S. 88—103.

Vernunftsystem bedeuten soll; während Spinoza, in sachgemäßer, weiser Bescheidung, sein System ausdrücklich als das System der Verstandeserkenntnis festgelegt, und damit wenigstens die formale Kompetenz der Erkenntnismittel nicht überschritten hatte.

Spinoza, von seinem Standpunkt aus, ist unüberwindlich; der Idealismus ist absurd.[72]

Die Ironie ist, daß dieser Idealismus sich auf dem Umweg über Kant, auf David Hume glaubt berufen zu können; auf denselben Hume, der die wissenschaftliche Metaphysik endgültig zerstört hat. Humes belief mit seiner außertheoretischen, noch halb erkenntnis-skeptischen, halb aber auch schon glaubensmoralischen, die Möglichkeit aller Erkenntnis begründenden Bedeutung, ist der kritische Tod aller systematischen Immanenz des Wissens. Insofern ist seine Wirkung bloß negativ und die Folge davon ist, daß Hume, für die Geschichte, in der Bedeutung des gründlichsten aller Skeptiker festgehalten werden muß. Humes theoretisch-psychologischer belief aber muß sich von selber zum moralisch-transzendenten, oder zum religiösen Glauben erweitern, sobald das, nach Jacobis Anschauung urphilosophische Motiv, das Verlangen nach der Begründung einer absoluten Objektivität, zur Geltung gelangt. Dann dient der Humesche Beweis der Unmöglichkeit einer theoretischen Immanenz als Nachweis der Notwendigkeit einer Transzendenz der logisch-begrifflichen Gewißheitsvermittlung, die über der Vernunft, in einer unmittelbar religiösen Gewißheit gesucht werden muß.

Was die Stellung Jacobis zu Hume kennzeichnen kann, ist damit ausgesprochen: David Hume als Kritiker ist Jacobis erster Kronzeuge. Als Schöpfer des erkenntnislimitierenden belief-Begriffes ist er Jacobis Lehrer und Wegweiser; als skeptischer Empirist endlich ist er Jacobis Widersacher, und seine Leistung ist in dieser Hinsicht die eigentliche Aufgabe und, sofern diese gelöst ist, der von Jacobi überwundene Standpunkt. Das nun ist genau das Verhältnis, in dem sich Hume gegenüber zu befinden, Kant ausdrücklich von sich bezeugt hat.

Damit war für Jacobi die Herausforderung, sich mit Kant zu vergleichen, in seiner Lehre die eigenen Überzeugungen vollkommen

[72] Vgl. ebenda, S. 114—119, S. 216 ff.

aufgehen zu lassen, oder aber sich aufs genaueste von dieser Lehre abzuscheiden, dringend geworden.

Es war das Problem der eigenen, unabhängigen, geistigen Existenz, das an Jacobi herantrat. Daraus erklärt sich die gewaltige Anspannung, mit der Jacobi bemüht war, sich des Gehalts dieser Philosophie zu bemächtigen und zwischen sich und Kant Klarheit zu schaffen. In dieser Bemühung verbrauchte Jacobi den Rest seines Lebens und seiner spekulativen Kräfte. Bewunderung und Abwehr, Dankbarkeit und Not und Stolz der Selbstbehauptung gegenüber Kants erdrückender Erscheinung mochten es nicht zum geringen Teil bewirken, daß Jacobis Lebenswerk durch die Berührung mit der Vernunftkritik an Stetigkeit nicht zu-, sondern eher abnahm. Jacobis oft getadelte Sprunghaftigkeit und unsystematische Aphoristik mag gewiß in seiner geistigen Natur begründet gewesen sein. Es läßt sich aber andererseits nicht leugnen, daß ein unablässiger, systematischer Trieb ihn weit von so grundsätzlich formfeindlichen Geistern, wie etwa Hamann einer war, abrückte. Man tut Jacobis gelassener Art, seiner universalen, auf Ausgleichung, Klarheit und Abgewogenheit aller Verhältnisse bedachten Natur unrecht, wenn man dies übersieht. Aber es war Jacobis Schicksal, daß ihn keine Weltabgeschiedenheit und keine berufliche Stille auf den enggezogenen Kreis einer auf systematischen Abschluß bedachten Arbeit an den Problemen der Philosophie beschränkte, sondern daß er, einmal in die literarische Diskussion des Tages von Temperament und Zeitumständen hinausgeworfen, zusehen mußte, in diesem Meer der widerstreitenden Meinungen sich das Stückchen festen Boden zu erringen, das zum Ausharren und zum Bau der eigenen Überzeugung eben zur Not ausreichte.

Die Welle aber, die ihn am weitesten, die ihn endgültig vom festen Land derer, die das Ihre in Ruhe bestellen, abtrug, diese Welle war die Kantische Philosophie: die Fläche hat sich nach dieser Erschütterung nie mehr völlig zum ruhigen Spiegel geglättet; Jacobis System blieb aus dem Gleichgewicht gedrängt, und das Wesentliche seiner philosophischen Unraft hat darin seinen tieferen Grund.

Jacobi nahm zunächst Kants Ausdeutung und Vollendung der Humeschen Kritik vollkommen an. Die Terminologie seines bisherigen Sprachgebrauchs berichtigte er bereitwillig an der philo-

sophischen Sprache Kants. Freilich blieb dabei gleich von Anfang an manches innerlich Bedingte äußerlich. Und in alledem lagen sofort die Keime zu weitreichenden, verwirrenden und ermüdenden Mißverständnissen, zu später grundsätzlich gewendeten Differenzen, vorbereitet.

Indessen hat Jacobi die von Kant gezogene Grenzlinie zwischen Dogmatismus und Kritizismus in ihrer ganzen Ausdehnung nirgends mit Absicht übersprungen. Durchgehends blieb er vielmehr gegenüber dem Rationalismus der Aufklärung der Gefolgsmann der kritischen Philosophie; und seine Gegner, die dies nicht wahrhaben wollten, täuschten sich sowohl über seinen Charakter, wie über seinen Verstand. In Wirklichkeit gehen denn auch die Kant feindlichen Tendenzen in der Philosophie Jacobis von einer ganz anderen Bedingung aus. Das sonderbare ist nur, daß selbst in dieser, die Dissonanz bergenden Bedingung, Jacobi sich an und für sich noch keineswegs von Kant unterscheidet. Diese Bedingung nämlich ist der betonte Standpunkt des Realismus.

Das ist die gemeinsame, Humesche Basis. Von ihr hat sich Kant so wenig entfernt, wie Jacobi. Vielmehr hat Kant diesen Standpunkt für selbstverständlich gehalten, sofern er als Voraussetzung für die Aufgaben der Transzendentalphilosophie zu gelten hat. Mit anderen Worten: seiner Meinung nach war es in Anbetracht eines Geschäftes, welches in der Kritik und Aufstellung der Bedingungen zu aller Erfahrung bestehen sollte, die unerläßliche Voraussetzung, daß eine Erfahrung gegeben sei. Mit der Unmöglichkeit, diese Gegebenheit aus Begriffen abzuleiten, hängt es zusammen, daß Kant mit Rücksicht auf den Grenzbegriff des Dinges-an-sich erklärte, sich hier jeder weiteren, transzendental-kritischen Erörterung enthalten zu müssen; und daß er im übrigen gegenüber den Interpretationsversuchen, die seine Philosophie mit dem dogmatischen Idealismus des Berkely oder ähnlichen Denkgebilden zusammenwerfen wollten, mit Nachdruck betonte, es habe ihm nie einfallen können, über die Realität der Außenwelt einen Zweifel zu hegen.

Bis zu diesem Punkte hätte Jacobi gegen den so festgestellten Realismus Kants nichts einzuwenden gehabt. Er hätte vielmehr diesen Standpunkt im wesentlichen für den seinen erklärt. Aber Jacobis philosophischer Blick, der von einem realistischen Vorurteil ganz anderer Art beherrscht war, verkannte von Anfang an Aus-

gang und Ziel der Kantischen Vernunftkritik. Und dies grundsätzliche Mißverständnis mußte an einer gewissen Stelle mit Notwendigkeit in die grundsätzliche Unfähigkeit auslaufen, die Absicht der kritischen Philosophie überhaupt zu fassen, trotz so vieler und so feinsinniger Übereinstimmungen im einzelnen und trotz der so fruchtbaren und klugen Kritik einiger Schwächen im Kantischen System. Kants Realismus nämlich bestand mit und *vor* aller Kritik, ja also recht eigentlich vor aller Philosophie. Sein Realismus war *theoretisch* formale Bedingung der Problemstellung, *praktisch* eine moralische Überzeugung, die ihre Geltung außerhalb jeder Deduktion aus Begriffen hatte.

Jacobis Realismus dagegen sollte bestehen in der Kritik und *durch* die Kritik, manchmal auch *trotz* der Kritik; dies letzte freilich meist nur bei Gelegenheit eines übereifrigen Hinausschießens über das eigene Ziel.

Und so war sein Realismus theoretisch, soviel, als der Ausdruck für die metaphysische Begründung der logischen Prozesse; und praktisch der Glaube an ein ens realissimum, das als höchste Person die vollkommene Wirklichkeit besaß, deren es bedarf, um sie zum Gegenstand der positiven Religion zu machen.

Diesen philosophischen Realismus hielt Jacobi für den einzig möglichen; und in diesem Sinne schrieb er an Jean Paul Richter: „Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es giebt kein vernünftiges Mittelsystem zwischen totalem Idealismus und totalem Realismus".[73] Auf dieser Grundlage steht Jacobis Kantkritik. In einer Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus hat es Jacobi zum erstenmal versucht, sich unter dieser Voraussetzung gegen die kritische Philosophie ins klare und zugleich in ein unabhängiges Verhältnis zu setzen.

Woran es nach seiner Meinung der Kantischen Philosophie vor allem fehlt, das ist eine objektive Garantie für den Schematismus der formalen und der transzendentalen Logik, oder, was dasselbe ist, eine inhaltliche Begründung der Erfahrung. Daß diese Garantie im theoretischen Vernunftprinzip selber nicht liegen könne, das

[73] Jacobi an Jean Paul. Brief mitgeteilt von R. Zoeppritz in F. H. Jacobis Nachlaß. Leipzig 1869. S. 238 f.

ist offenbar das Resultat auch der Kantischen Kritik. Aber diese Garantie soll dann in deren zweitem Teil moralisch begründet werden. Das ist die Bedeutung des Primats der praktischen Vernunft.

Jacobi genügt dieser Vernunftprimat nicht. Zwar liegt darin, daß er sich auf die sittliche Natur stützt, ein großer und bedeutsamer Fortschritt über alle pseudowissenschaftliche Metaphysik hinaus, in der das Verstandesbegreifen sich selber genug war; aber die Vernunft ist auch im Praktischen nur Form, ein regulatives Prinzip der Verknüpfung von Verstandesbegriffen, und sie begründet dadurch keine Inhalte.

Alle Erfahrung aber ist inhaltlich, geht aus von objektiven Inhalten. Diese Überzeugung ist der Grundsatz des Realismus. Auch Kant vermag nicht, sich ihm zu entziehen: ohne das Ding-an-sich ist kein Eingang in eine Lehre von der Möglichkeit und von dem Zustandekommen aller Erfahrung.

Ohne diese Voraussetzung also kein Eingang; aber mit ihr kein Bleiben in der Kantischen Philosophie. Denn in ihr soll alles Inhaltliche in Form, in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aufgelöst werden, und das Ding-an-sich wird schließlich zu einer Vernunftidee unter der Kategorie der Substanz.[74]

Alles verdunkelt sich. Die Wirkungsweise dieses dialektischen Scheins auf unsere modifizierte Sinnlichkeit, die Spontaneität, wird zum Rätsel. Es bestätigt sich am Ende nur: daß wahrhaft objektiv in unserem Erkennen überhaupt nichts ist.[75] Das Wort stellt sich ein: „In einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Dinge, Erscheinungen! — in denen nichts erscheint".[76]

Das Erkennen verhält sich passiv einem Namenlosen gegenüber, über das jede Vermutung erlaubt ist, also auch diese, daß es Nichts sei.

„Der transzendentale Idealist muß den Mut haben, den kräftigsten Idealismus zu behaupten und selbst vor dem Vorwurf des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will."[77]

[74] Ebenda, S. 303—304. — [75] Ebenda, S. 305—307.
[76] S. W., Bd. III, S. 111. — [77] S. W., Bd. II, S. 310.

Dies ist das bekannte Resultat Jacobis aus seiner Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie. Es erhält seine schärfste Formulierung, wenn man es so ausdrückt:

Die reine Vernunft und ihre Kritik garantiert nur einen subjektiven Schematismus des Erkennens, keinen Gegenstand der Erkenntnis. Der Primat der praktischen Vernunft soll diese objektive Garantie leisten. Aber er kann es nicht; denn auch er ist formal-subjektiv. Er garantiert nur „die eine Hälfte" der Erfahrung: das affizierte Erkenntnisvermögen, oder die reine Form, das Gesetz des Erkennens. Das genügt nicht. Zu dem Affizierten gehört ein Affizierendes; und dies Prinzip einer absoluten Objektivität wird nur garantiert durch den „belief" über die praktische Begründung hinaus, oder durch den religiösen Glauben an ein ens realissimum.[78]

Kurz: nicht der Primat der praktischen Vernunft begründet die Möglichkeit aller Erfahrung, objektiv, sondern der Primat der Religion. Von hier aus wendet sich Jacobi mit seiner Kritik auch gegen die praktische Philosophie Kants, die er anfangs mit ungeteiltem Enthusiasmus aufgenommen hatte.[79]

Der Inhalt dieser Kritik bestimmt sich aus dem Resultat der theoretischen Kritik: die praktische Vernunft reicht nur aus zur Formulierung des Gesetzes; aber sie ist ohne die nötige Spannkraft, um die Fülle des Irrationalen, des Individuellen und Lebendigen zu ertragen. Das reine Gesetz duldet keine Modifikation durch den Inhalt: das heißt, es ist rigoros. Kants Rigorismus in der kritischen Ethik ist die unmittelbare Folge aus seiner Auffassung von der Stellung der Vernunft im Zusammenhang des Bewußtseins. Nach Jacobis Meinung ist diese Auffassung einseitig; ungenügend, das Problem der Individuation zu lösen. In dieser Überzeugung traf Jacobi bekanntlich mit vielen seiner philosophischen Zeitgenossen zusammen. Man kann sagen: mit allen denen, deren geistiger Mittelpunkt zur Romantik gravitierte. Indessen waren doch in den Motiven, die zur Ablehnung des ethischen Rigorismus führten, so große Unterschiede zwischen die moralphilosophischen Gegner Kants gelegt, daß man im Vergleichen und Zusammenfassen vorsichtig sein muß. Schillers „schöne Seele" und Jacobis

[78] Vgl. ebenda, S. 308 f. — [79] Vgl. S. W., Bd. I, S. 297—305.

„sittlicher Charakter", Goethes „reine Menschlichkeit" und selbst Fichtes, vom Genie angehauchter, moralischer Heros sind, unter vielen anderen, wohl auch bezeichnende Formen der Reaktion des ethischen Individualismus auf den Kantischen Formalismus, aber sie sind untereinander auf die verschiedenste Weise begründet. Schillers ästhetisches Harmoniebedürfnis steht weit ab von Fichtes Moralismus, und Goethes Hingabe an die Heiligkeit der Natur steht in ausgesprochenem Gegensatz zu Jacobis Auffassung vom freien, natürlichen Menschen: Jacobis Begründung ist religiös.

In einem ganz kleinen Aufsatz hat Jacobi seine von Kant abweichende Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit dargelegt. Der Titel dieses Aufsatzes enthält schon alles, was Jacobi darüber zu sagen weiß:

„Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft."[80]

Und sofort formuliert da Jacobi mit genügender Schärfe seine charakteristische Meinung zu der Antithese: „Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Menschen?" Oder: „Ist die Vernunft substantivisch oder adjektivisch?"[81]

Nach Jacobis Überzeugung ist sie „adjektivisch", das heißt, Beschaffenheit eines Wesens. Jacobi merkt an, daß Kant davon sehr wohl Einsicht besessen, daß er aber diese Einsicht weiterhin auseinanderzulegen aus guten Gründen unterlassen habe: darum nämlich, weil vom substantivischen Wesen, vom Geist, zu reden unmöglich ist, ohne ihn zum Buchstaben zu machen. „Er, der Geist, muß also draußen bleiben vor den Thoren seiner Wissenschaft; wo sie ist, darf Er Selbst nicht seyn."[82]

Das Wesen der Freiheit nun ist das Vermögen, kraft dessen der Mensch er selber ist und alleintätig in sich und außer sich handelt. Diese Freiheit widerspricht dem Kausalgedanken des Verstandes ebensosehr, wie dem formal-logischen Gesetz von Grund und Folge. Vor der Idee des Gesetzes ist die Idee der Freiheit ein Wunder. Dies Wunder deutet also über die Vernunft, über die Logik hinaus. Es deutet auf die unbegreifliche Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit (logisch und kausal) in einem Individuum, dessen Wesen schlechthin Geheimnis ist.

[80] 1799. In Bd. II der S. W., S. 311 ff.
[81] Ebenda, S. 317. — [82] Ebenda, S. 314.

Das Verhältnis, das zu einem solchen Wesen möglich ist, beruht ausschließlich auf Religion. Das Zeugnis seiner Allgegenwart liegt in dem „gewissen Geist" der zur Freiheit aufgeforderten Vernunftwesen. Sein Eingreifen leugnen, heißt das Bewußtsein in den Naturwesen leugnen. Das heißt aber nichts anderes, als behaupten: daß überall das Werk den Meister schaffe. „Wer nun dieses annehmen kann, alle Dichter und Philosophen, . . . alle Gesetzgeber, Künstler und Helden hätten ihre Werke und Thaten im Grunde nur blindlings, . . . das ist, dem Naturmechanismus zu Folge hervorgebracht; und die Intelligenz, als nur begleitendes Bewußtseyn, hätte dabey überall blos und allein das Zusehen gehabt — mit dem ist weiter nicht zu streiten."[83] Er ist als Materialist unwiderleglich. Dagegen gibt es nur ein einziges, ausdrückliches Argument: daß alsdann Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit ein Betrug, weniger gefühlsmäßig ausgedrückt, drückt, daß sie ganz relativ, ganz dem Skeptizismus ausgeliefert sind.

Jacobis Beweisweg ist nun dieser, zu zeigen, daß, einmal die Vernunft zum absoluten Wesen selber erhoben, der logische Mahlgang nicht mehr aufzuhalten sei, der Freiheit und Vorsehung im objektiven Gesetz zunichte macht: der ethische Rigorismus ist irreligiös. Das ist der wesentliche Vorwurf, den Jacobi gegen ihn zu erheben hat. Es ist nicht an dem, daß der „Vernunftfetischismus" die Religion ignoriert; er fälscht sie vielmehr, bekämpft sie und hebt sie auf. Für den Vernunftrigoristen ist die Religion das fatalste aller Probleme, sofern er sich nicht offen und einfach zu entschließen vermag, die Religion mit den Ammenmärchen in eine Reihe und unter das gleiche Urteil zu stellen. Denn wo das Sittengesetz regiert als Selbstherrscher, da ist der Gott des Lebens entthront; wo das Wissen selbstherrlich geworden ist, da ist das Geheimnis des Irrationalen verbannt; wo die Logik die Welt ist, da ist die Welt mit allem ihrem Inhalt das absolute Nichts.

Dies Nichts aber wird den Vernunftabsolutisten selber zum allerschwersten Problem. Denn es wird in seiner Begrifflichkeit, als ein begriffenes Nichts, unbegreiflich. Der deutsche Idealismus nach Kant hat sich an diesem rätselhaften μὴ ὄν, ohne dessen

[83] Ebenda, S. 319 f.

Beistand doch kein einziger Satz der transzendentalen Logik in sich selber zur Geltung zu kommen vermag, zu Tode gegrübelt: der religiöse Gegenstand als letzter und einziger Gegenstand der Vernunft ließ sich nicht zugrunde richten.[84]

Was Jacobi zur eindringlichen Darstellung und immer wieder erneuten Anwendung und Beleuchtung dieses Gedankengangs nur immer zusammenzutragen wußte mit der ihm eigentümlichen Unermüdlichkeit, das sammelte er in den beiden Werken, die er selber wohl als die Höhepunkte und Hauptwerke seines Schaffens angesehen wissen wollte.

Davon blieb das eine unter seinen Händen Fragment. Sein Freund und Schüler Köppen hat es nach den Notizen und unter Jacobis persönlicher Autorität ausgearbeitet. Und auch diesmal bewährte sich Jacobis Essayistenkunst, im Titel die Absicht des Inhalts zum Epigramm zu formen: „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen".[85]

Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, das Vermögen der subjektivischen Erkenntnis, der Wissenschaft. Aller Rigorismus der Vernunftphilosophie aber ist Gesetzeslehre. Gesetze sind Inhalte der Erkenntnis. Folglich ist eine Vernunft, die sich darauf ausdrücklich und kritisch beschränkt, Gesetzeserkenntnis sein zu wollen, eine verständige Vernunft, oder ein wissender, subjektivistischer Verstand. Dies Resultat widerspricht nun aufs äußerste den Voraussetzungen und den Versprechungen der Vernunftkritik Kants. Die Lehre wird inkonsequent, wenn nicht gar doppelzüngig.

Kant lehrt: „Gotteserkenntniß, Moral, und Religion als Verbindung beyder, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns".[86] Aber die Philosophie der Vernunft handelt nicht nach dieser Lehre. Weil der Verstand ein Unreflektiertes, schlechthin Objektives nicht duldet, muß die objektive Gewißheit von Gott und Freiheit zum Postulat herabsinken, das heißt zur formalen, vernunftsubjektiven Idee. Das Unbedingte als Idee aber, das ist eine bloße Erdichtung. Und von einer solchen Erdichtung her, von erdichteten Postulaten aus, ist allerdings die Rückkehr des Beweisgangs zur Realität Gottes unmöglich. Denn das wesentlich Überbegriffliche und Außerlogische kann nicht bewiesen und gefolgert werden. Die Vernunft hat darauf verzichtet, vermittels ihres eigentümlichen Vermögens, sich im Glauben zu erheben, die religiösen Inhalte sich zum Gegenstand zu wählen. „Die Vernunft hat also nur [noch] den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande." Kant selber bestätigt es.[87]

[84] Vgl. ebenda, S. 320—323.

[85] 1801. In den S. W., Bd. III, S. 61 ff.

[86] Jacobi beruft sich für diese Behauptung (vgl. S. W., Bd. III, S. 84) auf die Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl., S. 394, Anm. 395; ferner ebenda auf S. 491 u. S. 825 usw.

Daraus aber folgt ein seltsamer Aufbau der Vermögen. Denn die Vernunft ruht mit ihrer Geltung auf dem Verstand; dieser auf der Einbildungskraft; und diese auf der Sinnlichkeit, die ihrerseits sich allein aus der Einbildungskraft als eines Vermögens der Anschauungen a priori erklärt; und worauf nun beruht dieses Wechselvermögen? Ist es das Nichts, oder die indische Schildkröte?[88] Diese Einbildungskraft, das ist die wahre crux der Kantischen Philosophie. Aus ihr zaubert der kritische Philosoph Raum, Zeit und Dinge, wie Schlemihls grauer Freund das Reitpferd aus seiner Hosentasche. Zuletzt erscheint diese Einbildungskraft als das Tun eines Tuns ohne Anfang und Ende, Zweck und Gegenstand. Der formale Prozeß des Denkens wird zum Weltprozeß, nachdem erst die bloße Vernunftform zum wirklichen Denkprozeß umgedeutet ist. Soweit Jacobis ausführlicher Gedankengang. Eine Kritik der transzendentalen Ästhetik Kants steht dabei im Mittelpunkt des Interesses. Über ihren Inhalt und Ausfall kann kein Zweifel sein: Jacobi begründet die Realanschauung von Raum und Zeit auf die Voraussetzung des Objektiv-Gegebenen, das seinerseits im göttlichen Geheimnis beschlossen ist.[89]

Köppens zusammenfassende Resultate haben Jacobis Billigung gefunden. Sie wörtlich wiederzugeben, wäre die beste Darstellung der Jacobischen Kantkritik.

Köppen-Jacobi beruft sich auf Platon und dessen methodische Vorschrift, daß alle Philosophie vom Bestimmten ausgehen müsse.[90] Alle Antithesis, Synthesis und Analysis, kurz alle Form des Erkennens ist eins, ist Logik und Begriff. „Wird diese Urgemein-

[87] Ebenda, S. 106. Jacobi zitiert: Kritik d. r. Vernunft, I. Aufl., S. 392, 671, und Kritik der Urteilskraft, S. 449, 450.

[88] Ebenda, S. 115. — [89] Vgl. ebenda, S. 122—158.

[90] Ebenda, S. 176.

schaft aufgehoben und auf der logischen Folter isoliert: so ist alles Leben, aller Bestand, alles Seyn verschwunden".[91]

Jene Urgemeinschaft der Vernunftformen ist Gottes Wille und Wirkung. Was die Allmacht so zusammengefügt hat, kann der Mensch nicht scheiden, ohne seine eigene Absicht der Erkenntnis zu zerstören.[92] Denn wo dieser Versuch gemacht und der Verstand aus der Vernunft, und umgekehrt die Vernunft aus dem Verstand erklärt werden soll, da bekommen weder die Vernunftideen, noch auch die inhaltlichen Beziehungen des vernünftigen Willens auf sie, da bekommen weder Freiheit noch Religion ihre rechte Objektivität. Was aber soll der Streit und das Reden, was soll die Vorsicht der Kantianer, mit der sie sich und diese Angelegenheit als wichtig hinstellen, wenn diese Realität im Grunde fehlt?[93] Wer macht von Fabeleien und Erdichtungen des Verstandes so viel Aufhebens? Wenn erst erwiesen ist, daß nach Vernunfteinsicht kein Zweifel mehr in die Subjektivität dieser Dichtung gesetzt werden darf, dann vermag das bloße Bedürfnis keinen Gott mehr von den Toten zu erwecken.[94] So wird die Sittenlehre Kants in sich selber zum Widerspruch. Denn Moralität ist ohne die Voraussetzung der Freiheit vernünftiger Wesen nicht denkbar. Kant aber nennt selber diese Freiheit „ein Problem, dessen Möglichkeit nicht einmal bewiesen werden kann".[95] Ganz folgerichtig; denn das Vernunft-Gesetz scheint sie auszuschließen. So beginnt die Sittenlehre gleich mit einer unerweislichen Möglichkeit.[96] Und nun folgt Widerspruch auf Widerspruch:

Alles praktische Handeln ist einmal in seiner Freiheit äußerst problematisch; zum andernmal aber auch, selbst wenn es frei ist, allein auf sich selber gerichtet, rein formal, grundlos und zwecklos darauf bedacht, der Vernunft als solcher genug zu tun. — Und dennoch findet für dies Tun eine Zurechnung statt, als ob ein Zweck gesetzt und dieser Zweck erreicht oder verfehlt wäre, nach allen Graden der Verantwortung.[97] Und aus dem einen und anderen Problem erwachsen neue Verwicklungen. Gesetzt, das sittliche Handeln ist nun frei, wie es in Wahrheit gedacht werden muß,

[91] Vgl. S. 177. — [92] S. 178. — [93] Vgl. ebenda, S. 179—180.
[94] Vgl. ebenda, S. 182—183. — [95] Vgl. ebenda, S. 186.
[96] Vgl. ebenda. — [97] Vgl. ebenda, S. 189 f.

wenn die Sittenlehre überhaupt einen Sinn vor der Mechanik voraus haben soll, was ist dann das für eine Freiheit? Wovon? Wozu? Da jede Abweichung vom Sittengesetz das schlechthin Unsittliche oder Böse vor dem Gesetz ist, so ist offenbar die eigentliche Freiheit die Freiheit vom Gesetz, oder das Radikal-Böse. Die Freiheit zur Sünde. Die Freiheit zur Sittlichkeit wird erstickt in dem formalen Rigorismus des Vernunftgesetzes. Da diese Freiheit von der Vernunft offenbar nicht gefaßt werden darf als natürlicher Zwang sinnlicher Bestimmungen, so bleibt nichts übrig, als daß die Willkür an ihre Stelle tritt, die „entweder das Böse, oder das Gute zur Maxime ihrer Reichsverwaltung erhebt; und nur allein durch sie ist der Mensch wahrhaft frey und einer moralischen Zurechnung fähig".[98] „Ein blinder Entschluß bewirkte alles und verleiht uns entweder Verdienst oder Schuld. Hätte doch eine schöpferische Hand uns ohne Zuthun unsrer selbst . . . weben lassen im reinen Sittengesetz; wir wären freilich . . . bewegliche Automaten, aber doch unbeherrscht von einer blinden Willkühr, die erst durch den Zutritt des radikal Bösen ihre Gewalt erhielt." „Das Gute wird auf das Böse geimpft; das Verdienst der Tugend auf die Unterjochung schlimmer Maximen, die Gerechtigkeit der Kinder Gottes auf eine Enterbung des Teufels.[99] So wird die Sittlichkeit bei Kant zur widernatürlichen Anstrengung, sobald sie mehr ist, als ethische Mechanik.[100]

Aber dies alles unerörtert und ein sittliches Wirken der Vernunftwesen einmal stillschweigend vorausgesetzt, wohin führt dies Tun? Offenbar aus dem Bannkreis einer rein formalen Selbstbestätigung des Gesetzes nicht hinaus. Dadurch wird auch auf praktischem Gebiet alle Objektivität in Frage gestellt. Denn ein Gesetz ist nicht mehr, wie eine Regel; und eine Regel, die zu nichts dient, als dazu, Regel zu sein, ist ein Gedankenunding, ein reines Nichts.[101] Das Sittengesetz also, sofern es als der Wille eines heiligen Prinzips, als Ausdruck der Ordnung Gottes aufgefaßt werden soll — was Kant ausdrücklich sich ausgebeten haben will —, ist das Gesetz eines Nichts zu einem Nichts. Die Objektivität, die Gottheit, wird zum Hirngespinst, wenn die Subjektivität der Vernunftform Alles ist. Das ist nun wider den Plan der Kantischen

[98] S. 188 f. — [99] S. 189—190. — [100] Ebenda.
[101] Vgl. Bd. VI, S. 67.

Endabsicht. Gott soll vor der Vernunftwissenschaft immerhin errettet werden. Folglich bedarf es der Ergänzung der Sittenlehre durch die Lehre vom höchsten Gut[101a]; eine Lehre, die schnurstracks allen Thesen und Grundvoraussetzungen jener Sittenlehre zuwiderläuft.

Die Widersprüche türmen sich zu Weltanschauungs-Gegensätzen innerhalb einer und derselben Philosophie. Denn ein Gesetz, das nur sich selber genügt, hat außer sich keinen Inhalt, also auch keinen Zweck, also auch keinen Lohn. Glückseligkeit aber ist die Forderung des Gemütes, das sich bewußt ist, das Gute zu tun um eines Zweckes willen, der über die Tat hinausliegt, weil der Zweck einen höchsten Inhalt abzweckt. Wohl ist eine solche Tat dann auch um des Guten willen getan, und nicht um des Lohnes willen; aber der Lohn ist doch wenigstens denkbar, indem er sich einzustellen vermag als Erreichung des inhaltlichen Zweckes. Dieser Zweck ist Gott. Gott zu schauen ist der wahre Gotteslohn, nicht irgendein materielles Geschenk, ein Gnadenpfennig. Hier ist der Unterschied zwischen religiöser Ethik und Wuchermoral; aber auch der Unterschied zwischen religiöser Ethik und rigoroser Formalethik, die sich den Inhalt, das höchste Gut, nicht anders, als durch Erschleichung zu beschaffen vermag.[102]

Für Kant ist die Glückseligkeit in der zweiten Welt nur nötig, um das Hirngespinst Gottes zur Realität zurückzuzwingen. Das ist aber zu spät und unmöglich. Denn auch die Freiheit ist nur ein logisches Gespenst. Die Gottheit bleibt ein unlösbares Problem.[103]

Unmittelbar im Menschen, als in einem Vernunftwesen, *leben* Freiheit und Gott stark und wunderbar. Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit, von denen auch Kant die „Triebfedern" im Bewußtsein der Menschen anerkennen muß, das heißt die vor-wissenschaftlichen, alogischen *inhaltlichen* Zielsetzungen des Willens auf den *höchsten Inhalt*, auf Gott, diese unmittelbaren Mächte der Gewißheit gewährleisten die Gewißheit Gottes über alle Spekulation hinaus[104]: „Das Allerheiligste der Seele ist besser, als der philosophische Buchstabe".[105]

Mit einem Hymnus auf die Freiheit des sittlichen Menschen und auf ihre Offenbarung in seiner geistigen Natur endigt das Buch.

[101a] Vgl. ebenda, vgl. Bd. I, S. 304. — [102] Vgl. ebenda, S. 191—192. [103] Vgl. ebenda. — [104] Vgl. S. 193. — [105] Vgl. S. 194.

Zehn Jahre später, im Jahre 1811 nahm Jacobi zum letzten Male Gelegenheit, diese Kritik der Kantischen Philosophie nachzuprüfen und sie zu ergänzen. Kant war lange tot und Jacobi hatte größere Distanz zur kritischen Philosophie gewonnen. Den immer noch äußerst lebendigen Polemiker fesselte der Streit mit den verschiedenen, mehr oder weniger anmaßlichen Thronprätendenten des Kantischen Vernunftreichs. Da mochte es sich wie von selber ergeben, daß Kant allmählich aus der Stellung des Angegriffenen für Jacobi wieder an den früheren, geheiligten Platz des Führers und Schutzpatrons zurücktrat. Jacobi war darin nicht eben sehr im Unrecht. Angesichts der unabsehbaren Verwüstungen, die vor allem Schelling im Reiche des transzendentalen Idealismus anzurichten in reichlicher Bemühung stand, mochte es Jacobi geboten erscheinen, seinen eigenen Gegensatz zu Kant mehr und mehr als unwesentlich beiseite zu stellen. Der Abfall der sogenannten Kantianer von ihrem Herrn und Meister war in der Mehrzahl der Fälle unvergleichlich viel gröber, als jemals die Differenz zwischen Jacobi und Kant in Wahrheit gewesen war. Dies auszusprechen, ist auch die Meinung dieses Buches.

In manchen Voraussetzungen und Einzelheiten freilich war und blieb Jacobi gegenüber der geschulteren Logik und Dialektik des jungen Nachwuchses im Nachteil und es bleibt bestehen, daß seine eigene Unfähigkeit, von einem unheilvollen Rest von Scholastik, dem Erbteil seines abgestorbenen Jahrhunderts, loszukommen, ihn band und verhinderte, in der fortschreitenden philosophischen Phalanx, ja an ihrer Spitze, ins neue Jahrhundert überzutreten. — Das Werk, in dem Jacobi seine Stellung zu Kant testamentarisch festlegte, ist seiner Absicht und seinem Hauptinhalt nach, wie gesagt, zu anderen Zwecken geschrieben. Hier soll „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" nur insoweit die Rede sein, als in diesem Buch von Kant selber gehandelt wird. Es ist in der Hauptsache ein zusammenhängender Abschnitt des Werkes, der hierfür in Frage kommt.[106]

Nachdem Jacobi ausdrücklich Bezug genommen hat auf den unveränderlichen Bestand seiner Überzeugungen seit fünfundzwanzig Jahren, beginnt er seine Kantkritik genau an dem Punkt, wo wir sie soeben verlassen haben.

[106] Man vergleiche für das Folgende: Jacobis S. W., Bd. III, S. 339—378.

Die Philosophie kennt nur einen einzigen Gegenstand, dem sie in Wahrheit ihre Aufgaben und Probleme widmet: dieser Gegenstand ist die Objektivität. Die Probleme, die zu dem Problem der Objektivität hinleiten, sind Freiheit und Dauer der sittlichen Person. Die absolute Objektivität selber läßt sich nur fassen in der Religion. Höchste Aufgabe der Philosophie ist daher die Begründung der Religionsphilosophie; denn die Religion ist der Zweck der Vernunft. Kant hat dies mit diesen selben Worten anerkannt und gelehrt: „Alles, womit die Philosophie sich beschäftigt, dient blos als Mittel, um zu diesen Ideen zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren".[107] Die theoretische Philosophie Kants konnte dies Resultat nicht leisten. „Um diesem Ärgernisse zu begegnen, und der Philosophie zu helfen, ersetzte Kant den Verlust der theoretischen Beweise durch nothwendige Postulate einer reinen, praktischen Vernunft."[108] Darin tat er recht; denn in der Tat war es eine ehrwürdige Leistung der Kritik, als sie die Grundlagen der dogmatischen Metaphysik zerstörte und damit den Gottesbeweisen die Argumente entzog. Schon „lange vor Kant, zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, schrieb Johann Baptist Vico zu Neapel: „Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impia curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student." Oder noch früher Pascal: „Ce qui passe la géométrie, nous surpasse."[109]

Aber dies Verdienst der Kritik hob sich auf durch die Gefahr der Konsequenz, der sie alle Wege ebnete: daß aus dem Nachweis alles Erkennens, als eines Konstruierens der Vernunft, die Wissenschaftslehre Fichtes und das Identitätssystem Schellings sich folgern ließen. Der konsequente Kritizismus, der die Vernunft zum Erkenntnisabsoluten erhob, mußte im umgekehrten Spinozismus, oder im „Idealmaterialismus" endigen.[110] „Wie war es möglich, daß ein Mann von Kants Scharfsinn die nur etwas entfernteren Resultate seines philosophischen Verfahrens nicht selber gewahr wurde? — Es läßt sich nicht annehmen, daß er, . . . erschrocken

[107] Vgl. ebenda, S. 341—343. Jacobi beruft sich auf Kr. d. r. V., I. Aufl., S. 659.

[108] Ebenda, S. 344. — [109] Ebenda, S. 352 f.

[110] Vgl. ebenda, S. 353—355.

vor der, mit dem summum jus seiner Lehre verknüpften, summa injuria, sich bemüht habe, eine andere Auskunft, einen milderen Weg Rechtens zu finden. Er war ein zu redlicher Mann, um auf solche Weise sich selbst und andere täuschen zu wollen. Das Rätsel fordert also eine genügendere Auflösung."[111]

Die Auflösung nun ist, daß Kants Primat der praktischen Vernunft, oder das Primat der Sittlichkeit, nach Jacobis Überzeugung im Grunde durchaus nichts anderes ist, als die Anerkennung und kritische Anwendung des Jacobischen „Glaubens". Denn „durch die Einführung des besagten Primats wurde im Grunde doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, (Kants moralische „Triebfedern"!) die positiven Offenbarungen der Vernunft, über alle wissenschaftliche Beweise, über alles Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, so wie es sich gebührt, erhoben".[112]

Jacobi, von seiner Seite, hatte zu dieser Annahme Grund und konnte diese Überzeugung ehrlich vertreten. Denn in Wahrheit sind ja hier die Linien des Verstehens und Mißverstehens zum Grenzstrich zusammengedrängt. Alles hängt hier nur noch von der letzten Begründung des Problems der Objektivität ab. Bei Jacobi fiel diese Begründung zuletzt doch metaphysisch aus. Bei Kant blieb sie transzendental. Aber diesen Unterschied hat Jacobi zeitlebens nicht eingesehen, wenn es darauf ankam.

Kants Primat der „sittlichen Natur" machte das Problem der sittlichen Individuation unvermeidlich, Jacobis Zentralproblem. Jacobi durfte erwarten, mit Kant einig zu sein, wenn er die praktische, sittliche Leistung inhaltlich nahm, und also den intelligiblen Charakter der sittlichen Person unmittelbar mit der Vernunftidee Gottes in ein Verhältnis der Wechselbeziehung setzte. Mit einem Wort: für Jacobi war es von der Anerkennung des Primats des sittlichen Motivs bis zur Vollendung dieses Primats in der Religion des Objektiven nur ein Schritt, und weniger, als das. Die „sittliche Natur" ist nur die „religiöse Natur".

Kant hatte mit seiner kritischen Beschränkung der Vernunft auf ihren bloß regulativen Charakter ebensosehr, wie mit seiner Erhebung der praktischen Vernunft über alle Erkenntnisbedingungen

[111] Ebenda, S. 354—355. — [112] Ebenda, S. 355—363, S. 364 ff.

hinaus recht. Ein solches zweimaliges Rechthaben aber machte sich von selber zum Unrecht. Denn „daß er nicht sein zwiefaches Recht in ein einfaches, aber vollständiges verwandelte, sondern zwiespältig blieb und zweideutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage", das bleibt der Angelpunkt aller Kritik, die gegen das System Kants gerichtet werden kann. Jacobi nannte diesen Umstand eines der lehrreichsten Ereignisse in der Geschichte der Philosophie.[113] Er konnte sich schließlich dies Phänomen nicht anders erklären, als mit der Annahme, daß Kant auf eine neue Weise die Lehre von der zweifachen Wahrheit wieder lebendig gemacht habe: „Darin besteht Kants Zwiespalt mit sich selbst, daß er, als Mensch den unmittelbaren, positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute; als Lehrer der Philosophie aber dieses . . . selbständige Wesen (das religiöse Gewissen) in ein unselbständiges aus Beweisen . . . zu verwandeln für nöthig achtete".[114]

Wobei es ihm allerdings nicht gelang, diese eine Wahrheit mit der andern in Einklang zu bringen. Denn aus Postulaten werden auf keine Weise reale Objektivitäten, aus Formen keine Inhalte, aus Regeln keine Endabsichten und lebendigen Zwecke.

Kants ethischer Rigorismus heißt, rückwärts gesehen, theoretischer Formalismus: alle Logik ist rigoristisch, einerlei, worauf sie sich transzendental beziehen soll, auf Gegenstände der Erkenntnis, oder auf solche des Willens. Nach Jacobis Überzeugung aber ist nicht Wissen, noch Wollen, sondern Leben alles, das heißt: Zusammenstoß aller Kräfte nach dem Ziel der absoluten Objektivität. Mit seiner übertheoretischen Anordnung der Ethik steht Kant auf dem Übergang zu Jacobis ethischem Individualismus, und damit zum System Jacobis. Das bleibt die Überzeugung des alten Kämpfers: „Und so nahe wäre denn unser großer Kritiker der Einsicht, und dem, die Absicht der Philosophie wirklich erfüllenden Resultat gekommen — dem entscheidenden: Es habe der Mensch nur diese Wahl: anzunehmen — entweder überall ein offenbares Nichts; oder über Allem einen wahrhaften, allein alles wahrmachenden Gott".[115]

Dieser Überzeugung hatte Jacobi seinerzeit in einem Brief an Kant deutlichen Ausdruck gegeben. Dazu hatte er gleichzeitig be-

[113] Ebenda, S. 365. — [114] Ebenda, S. 369 f. — [115] Ebenda, S. 372 f.

merkt, was er für den Punkt der Differenz zwischen sich und Kant ansehe. Die Stelle in jenem Brief lautet[116]:

„Ich behaupte eine dem Menschen ebenso evidente, als unbegreifliche Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Übersinnlichen, . . . welche dem anscheinenden Widerspruche der Vernunft mit sich selber eine befriedigende Auflösung verschafft. Wie sich das Bedingte auf ein erstes Unbedingtes; wie sich jede Empfindung auf eine reine Vernunft, auf Etwas, das sein Leben in sich selbst hat, zuletzt bezieht: so bezieht sich . . . alles nach Gesetzen physischer Nothwendigkeit erfolgendes auf etwas nicht erfolgtes, ursprünglich handelndes, Freyes; Universalia auf Particularia; Individualität auf Person. Und es entspringen diese Erkenntnisse aus der unmittelbaren Anschauung, welche das vernünftige Wesen von sich selbst, von seinem Zusammenhange mit dem Urwesen und einer abhängigen Welt hat. Bey der Frage: ob diese Erkenntnisse wirkliche, oder nur eingebildete Erkenntnisse sind, . . . wird die Verschiedenheit zwischen Ihrer Theorie und meiner Überzeugung auffallend. Nach Ihrer Lehre nimmt . . . das Vorgestellte die Form unseres . . . Vorstellungsvermögens an: wodurch . . . ein durchaus zusammenhangendes System reiner Philosophie möglich wird. Ich im Gegentheile bin geneigter, die Form der menschlichen Vernunft in der allgemeinen Form der Dinge zu suchen. — Unser Wissen möchte wohl so ganz Stückwerk seyn, daß auch nicht einmahl das Wissen unseres Nichtwissens davon ausgenommen werden könnte. — Sehr tief kann ich wohl nicht im Irrthum stecken, da meine Resultate mit den Ihrigen fast durchaus zusammen treffen."[117]

Die Gegenüberstellung Jacobis läßt nichts zu wünschen übrig. Sie zeigt die grundsätzliche und unversöhnliche Differenz: der vernunftlogische Gesichtspunkt hat mit dem vernunftgläubigen nichts gemein. Über die Auffassung vom Wesen der Wissenschaft konnte daher ein Verstehen nicht zustande kommen. Kant dachte über Wesen und Begründung der Wissenschaft grundsätzlich anders, als Jacobi.

Jacobis Hoffnung, der gelegentlichen und scheinbaren Annäherung in den Resultaten wegen mit Kant doch noch zusammen-

[116] Jacobi an Kant, November 1789, im III. Bd. der S. W., S. 525 ff.
[117] Vgl. ebenda, S. 530—532.

zutreffen, mußte Kant sofort als trügerisch einsehen. Die vielleicht gleichartige religiöse und menschliche Gesinnung beiseite, konnte nichts übrig bleiben, was Kant nicht als eine Verwirrung seiner mühsamen, kritischen Entwirrung hätte sehr lästig empfinden müssen: daß Wissenschaft auf nichts anderes, als auf eine immanent-logische Grundlage gestellt werden dürfe.

Mochte Religion schließlich sein, was sie wollte, ganz gewiß mußte sie Kant ungeeignet erscheinen, auf sie ein System der Erkenntnis aufzubauen, was der Zweck seiner Lebensarbeit allein war. Der entgegengesetzte Versuch erschien ihm als Schwärmerei und schlimme Unsicherheit über Wesen und Ziel der Wissenschaft und ihrer Voraussetzungen.

Kant hat auf Jacobis Brief nicht mehr geantwortet. —

2. Die nachkantische Polemik.

Jacobi hatte sich zwischen die Parteien gestellt. Das trug ihm nur sparsame und wenig dauernde Früchte. Wie sehr die Parteien auch wechseln mochten, ihre Freundschaft gewann der vielgelesene Schriftsteller meist nur, solange sie noch der Förderung benötigten; hatten sie erst festen Boden unter sich, so fanden sie bald an ihrem Patron mehr auszusetzen, als zu loben, und gingen ihres Wegs.

Jacobi aber blieb stehen. Er verglich, prüfte unermüdlich, Jahr um Jahr, seinen alten Glauben an dem, der jeweils der neueste war, und sah keinen Anlaß, sein System zu berichtigen. Mit der Zeit kam er gänzlich aus der Mode. —

Aber zweideutig, wie nun einmal seine Philosophie zwischen den Systemen seiner Zeit schwankte, veränderte sie in wiederholtem Wechsel ihren Abstand zu den meisten von ihnen, und es konnte am Ende geschehen, daß nach langen Zwischenzeiten auf diese Art eine fast vergessene Freundschaft wieder entdeckt wurde, nachdem ein solches System seinen eigenen Kreislauf beendigt hatte. Da lag denn der Eindruck nahe, daß der eigentliche Fels im wechselnden Wellenspiel der Philosophien der Glaube Jacobis sei; und Jacobi auf jeden Fall nahm gerne Anlaß, sich aus solchen Eindrücken zu rechtfertigen.

Die typische Kurve dieses Verlaufs von Anziehung und Abstoßung zwischen der Philosophie Jacobis und der des deutschen

Idealismus zeigt vor allem das Verhältnis Jacobis zu Fichte. Es begann von seiten des betriebsamen, jungen Fichte mit einer lebhaften Freundschaft, der Jacobi gerne nachgab, weil er doch wohl das mehr oder weniger sichere Gefühl besaß, daß diese Jugend die Zukunft besaß und daß es für ihn das Richtige war, die Fühlung mit der Kantischen Tradition nicht zu verlieren.

Dann kamen Jahre der Entfremdung. Fichte nahm seinen Weg zum logischen Emanatismus; und von da erst allmählich wieder zurück auf einen Standpunkt, auf dem für ihn das Problem der Objektivität wieder Leben bekam. In demselben Maße, als dies geschah, gewann Jacobi mit stillem Einfluß wieder seinen früheren, ansehnlichen Platz zurück und Fichte endigte mit dem selbstkritisierenden Urteil: „Jacobi bleibt doch immer Jacobi".

Es ist immerhin bezeichnend, daß Fichtes Zuneigung und Interesse für Jacobi von den beiden Romanen seinen Ausgang nahm.[118] Jacobi stellte in diesen Romanen Forderungen, die in der Tat auch von Kant hätten formuliert sein können. Er kritisierte von ihnen aus Spinoza und die Metaphysik der Aufklärung so gut wie Kant; die positiven Unterlagen zum neuen System indessen blieben noch einigermaßen im Ungewissen. Als sie sich dann im religiösen Glauben konsolidierten, war Fichte eben daran, wegen der Anklage des Atheismus Amt und Brot zu verlieren, indessen man Jacobi des Obskurantismus beschuldigte. Das waren schon immerhin Gegensätze.[119]

Jacobi von seiner Seite tat nichts, um sie zu verschleiern. Er war in der Lage des Mannes, der sich seiner eigenen Haut zu wehren hat, und darum zeigte er nicht die geringste Neigung, mit dem überflüssigen Teil seines intensiven Rufes als Glaubensphilosoph den verketzerten Freund zu decken. Vielmehr schied er

[118] Vgl. J. H. Fichte, J. G. Fichtes Leben u. literar. Briefwechsel, Leipzig 1862, Bd. II, S. 166 u. 169: „Ich bin .. . besonders in Allwill erstaunt über die auffallende Gleichförmigkeit unserer philosophischen Überzeugungen. Das Publikum wird an diese Gleichförmigkeit kaum glauben; vielleicht Sie selbst nicht, scharfsinniger Mann." Und, nach Lektüre des Woldemar: „Ja, theurer, edler Mann, wir stimmen ganz überein, und diese Übereinstimmung mit Ihnen beweist mir mehr, als irgend etwas, daß ich auf dem rechten Wege bin."

[119] Aus der historischen Vogelperspektive ist dies Zusammentreffen ein beredtes Zeugnis für den wunderlichen Geist der Zeit, die von der Freundschaft der beiden Männer doch einige Kenntnis hatte.

sich in einem offenen Briefe an Fichte von dem logischen Emanatismus der Wissenschaftslehre reinlich ab.

Gerade nachdem er von Fichte selber wußte, daß sich dieser ihm wegen seiner Kritik der spinozistischen Metaphysik im Allwill und Woldemar besonders nahe gerückt fühlte, mußte es dem Angriff Jacobis eine besondere Schärfe und Spitze verleihen, wenn er diesen offenen Brief auf den Streitsatz hinaus formulierte: Transzendentaler Idealismus ist umgekehrter Spinozismus.[120]

Was aber Jacobi Kant gegenüber doch nicht mit so rücksichtsloser Entschiedenheit wagen durfte: ihn nämlich, den Zermalmer aller Metaphysik, der heimlichen Hinneigung zur spinozistischen Immanenz des absoluten Wissens zu bezichtigen, das schien ihm nun doppelt Pflicht gewordenes Recht gegenüber den Jungen, die den Alten von Königsberg ausgelernt zu haben vorgaben. Hier band ihn keine Rücksicht; hier hielt ihn namentlich nicht die Scheu zurück, er möchte wohl die kritische Grundabsicht mißverstehen. Denn hier sah er ein lustiges Systembauen nach altem Grundriß und altem Handwerksbrauch. Der Verstand machte sich unter dem neuen Namen der Vernunft, oder des absoluten Bewußtseins, zum Absoluten selbst. Hieß es früher: deus sive natura, so hieß es jetzt: natura nihil, nisi deus. Was war da neu, außer der Umkehrung der Intuition als Deduktion in die Intuition als Emanation?

Vernunft und Absolutheit aber schließen sich aus. Denn die Vernunft ist in der Tat bloß regulativ. Kant soll bestehen bleiben. Regulativ in Jacobis Auslegung aber heißt: *hinweisend* auf eine absolute Objektivität. „So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich . . . nicht die Vollkommenheit; — und so gewiß ich *dies weiß*, so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung."[121] Dies Wissen ist der gewisse Glaube. Jacobis ganzer Eifer gegen den Buchstaben- und Gesetzesglauben, das heißt, gegen die Objektivität der Erkenntnis, soweit sie in diskursiven Begriffen fortschreitet, entlädt sich mit glühender Beredtsamkeit. In den Antithesenmechanismus des Ich und Nicht-Ich aber hinabzutauchen, das scheint ihm die erfolgloseste

[120] S. W., Bd. III, S. 12 f.

[121] Ebenda, S. 35; vgl. dazu Bd. II, S. 275!

Arbeit von der Welt. Dies Bemühen endet im Nichts, denn es endet bei der letzten Abstraktion von aller Objektivität. Wenn die „Schranke" des Ich nichts ist, als eine logische Form, so ist das logisch Geformte weniger als das, ein unaussprechliches Nichts.[122] Dann ist doch immerhin noch „die Philosophie des Nichtwissens vorzuziehen der Philosophie vom Wissen des Nichts".[123] Mit seinem nie versagenden Talent zum Epigramm drückt Jacobi so seinem Brief der Verwerfung das Siegel auf. Denn auch darin gleicht nach seiner Meinung der transzendentale Idealismus dem Spinozismus, daß in ihm „der Verstand sich den doppelten Unglauben erfand, erst an eine materielle, dann auch an eine immaterielle, geistige Welt"; und dann „nannte er die Kunst, alle Wahrheit zu verlieren — denn das war seine Erfindung — *Philosophie*".[124]

War für Kant und den vorsichtigen Standpunkt seiner *Vernunftkritik* die Begründung der Religionsphilosophie schon ein schwieriges Kapitel, so ist es für Fichte und seinen *Vernunftdogmatismus* überhaupt unmöglich und ganz indiskutabel geworden, den ordo ordinans für einen Gegenstand der Religion anzusehen. Moralismus, auch wenn er als der äußerste Rigorismus auftritt, ist doch niemals ein Ersatz für Religiosität. Jacobi mochte also wohl die Form mißbilligen, in der die Orthodoxen in Deutschland ihre Beurteilung der Fichteschen Philosophie zum Ausdruck brachten; in der Sache selber mußte er ihnen beistimmen und den Atheismus einer solchen Lehre behaupten.[125]

Auch in den Worten fällt Jacobis Kritik keineswegs schonend aus: Abgötterei und Aberglauben findet nicht nur in Holz und Stein, sondern auch in Begriffen statt.[126] Fichte aber treibt mit dem Begriff seines formalen, inhaltsleeren Ich Adolatrie.[127] „Fichte ist unheilig", schreibt Jacobi an Jean Paul Richter, „denn Ichheit ist das Fundamentalgefühl der Vernunftwesen. Die Ichheit als bloße (formale) Handlung des Gleichsetzens mit Nichts, ist ein baarer Ungedanke. Keine Selbstheit ist reine Derselbigkeit ohne «der»" usw.[128] Um den Widersprüchen auszuweichen, die

[122] Ebenda, S. 43—45. — [123] Ebenda. — [124] S. W., Bd. II, S. 99 f.

[125] S. W., Bd. III, S. 49—50. — [126] Ebenda, S. 51.

[127] Ebenda, S. 52—53.

[128] Jacobis Nachlaß, herausgg. v. Zoeppritz, S. 238 f.

sich in einem offenen Briefe an Fichte von dem logischen Emanatismus der Wissenschaftslehre reinlich ab.

Gerade nachdem er von Fichte selber wußte, daß sich dieser ihm wegen seiner Kritik der spinozistischen Metaphysik im Allwill und Woldemar besonders nahe gerückt fühlte, mußte es dem Angriff Jacobis eine besondere Schärfe und Spitze verleihen, wenn er diesen offenen Brief auf den Streitsatz hinaus formulierte: Transzendentaler Idealismus ist umgekehrter Spinozismus.[120]

Was aber Jacobi Kant gegenüber doch nicht mit so rücksichtsloser Entschiedenheit wagen durfte: ihn nämlich, den Zermalmer aller Metaphysik, der heimlichen Hinneigung zur spinozistischen Immanenz des absoluten Wissens zu bezichtigen, das schien ihm nun doppelt Pflicht gewordenes Recht gegenüber den Jungen, die den Alten von Königsberg ausgelernt zu haben vorgaben. Hier band ihn keine Rücksicht; hier hielt ihn namentlich nicht die Scheu zurück, er möchte wohl die kritische Grundabsicht mißverstehen. Denn hier sah er ein lustiges Systembauen nach altem Grundriß und altem Handwerksbrauch. Der Verstand machte sich unter dem neuen Namen der Vernunft, oder des absoluten Bewußtseins, zum Absoluten selbst. Hieß es früher: deus sive natura, so hieß es jetzt: natura nihil, nisi deus. Was war da neu, außer der Umkehrung der Intuition als Deduktion in die Intuition als Emanation?

Vernunft und Absolutheit aber schließen sich aus. Denn die Vernunft ist in der Tat bloß regulativ. Kant soll bestehen bleiben. Regulativ in Jacobis Auslegung aber heißt: hinweisend auf eine absolute Objektivität. „So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich . . . nicht die Vollkommenheit; — und so gewiß ich dies weiß, so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung."[121] Dies Wissen ist der gewisse Glaube. Jacobis ganzer Eifer gegen den Buchstaben- und Gesetzesglauben, das heißt, gegen die Objektivität der Erkenntnis, soweit sie in diskursiven Begriffen fortschreitet, entlädt sich mit glühender Beredtsamkeit. In den Antithesenmechanismus des Ich und Nicht-Ich aber hinabzutauchen, das scheint ihm die erfolgloseste

[120] S. W., Bd. III, S. 12 f.

[121] Ebenda, S. 35; vgl. dazu Bd. II, S. 275!

Arbeit von der Welt. Dies Bemühen endet im Nichts, denn es endet bei der letzten Abstraktion von aller Objektivität. Wenn die „Schranke" des Ich nichts ist, als eine logische Form, so ist das logisch Geformte weniger als das, ein unaussprechliches Nichts.[122] Dann ist doch immerhin noch „die Philosophie des Nichtwissens vorzuziehen der Philosophie vom Wissen des Nichts".[123] Mit seinem nie versagenden Talent zum Epigramm drückt Jacobi so seinem Brief der Verwerfung das Siegel auf. Denn auch darin gleicht nach seiner Meinung der transzendentale Idealismus dem Spinozismus, daß in ihm „der Verstand sich den doppelten Unglauben erfand, erst an eine materielle, dann auch an eine immaterielle, geistige Welt"; und dann „nannte er die Kunst, alle Wahrheit zu verlieren — denn das war seine Erfindung — Philosophie".[124]

War für Kant und den vorsichtigen Standpunkt seiner Vernunftkritik die Begründung der Religionsphilosophie schon ein schwieriges Kapitel, so ist es für Fichte und seinen Vernunftdogmatismus überhaupt unmöglich und ganz indiskutabel geworden, den ordo ordinans für einen Gegenstand der Religion anzusehen. Moralismus, auch wenn er als der äußerste Rigorismus auftritt, ist doch niemals ein Ersatz für Religiosität. Jacobi mochte also wohl die Form mißbilligen, in der die Orthodoxen in Deutschland ihre Beurteilung der Fichteschen Philosophie zum Ausdruck brachten; in der Sache selber mußte er ihnen beistimmen und den Atheismus einer solchen Lehre behaupten.[125]

Auch in den Worten fällt Jacobis Kritik keineswegs schonend aus: Abgötterei und Aberglauben findet nicht nur in Holz und Stein, sondern auch in Begriffen statt.[126] Fichte aber treibt mit dem Begriff seines formalen, inhaltsleeren Ich Adolatrie.[127] „Fichte ist unheilig", schreibt Jacobi an Jean Paul Richter, „denn Ichheit ist das Fundamentalgefühl der Vernunftwesen. Die Ichheit als bloße (formale) Handlung des Gleichsetzens mit Nichts, ist ein baarer Ungedanke. Keine Selbstheit ist reine Derselbigkeit ohne «der»" usw.[128] Um den Widersprüchen auszuweichen, die

[122] Ebenda, S. 43—45. — [123] Ebenda. — [124] S. W., Bd. II, S. 99 f.

[125] S. W., Bd. III, S. 49—50. — [126] Ebenda, S. 51.

[127] Ebenda, S. 52—53.

[128] Jacobis Nachlaß, herausgg. v. Zoeppritz, S. 238 f.

sich aus einer solchen Verabsolutierung des formalen Vernunftprinzips, aus einer solchen Objektivierung des ausdrücklich Subjektiven auf den Umwegen der reflektierenden Wissenschaftslehre, ergeben, gerät diese idealistische Spekulation in ein ganzes System von Unerklärlichkeiten und Geheimnissen.[129] Jacobi seinerseits ist nun allerdings der Ansicht, daß mit Wundern eine jede Philosophie behaftet sein müsse[130], einfach deswegen, weil sie vom Wunder der Weltschöpfung abhängt. Aber das ist Jacobis Triumph, daß er in diesem Punkt den Tribut der Menschlichkeit gleich zu Anfang voll bezahlt habe; daß er ein großes, allgemeines und grundlegendes Geheimnis statuiere: das Geheimnis der Religion; während die Idealisten mit ihrem Mut eines absoluten „Begreifens des Unbegreiflichen"[131] von Schritt zu Schritt in ihrer Spekulation zurückzuweichen sich genötigt sehen, und den immer wiederholten Bruch ihrer Versprechungen durch immer neu eingeschaltete Probleme und Teil-Rätsel zu beschönigen und wegzutäuschen versuchen. Wie sehr Jacobi in diesem Punkt mit seiner vorausschauenden Kritik der Wahrheit nahe kam, das lehrt das Studium der späteren Philosophie Fichtes und noch mehr das der Spekulation Schellings. Der Unterschied war nur der, daß Fichte, je mehr er sich den Problemen der Religionsphilosophie wieder näherte, desto mehr auch die Verständigung mit Jacobi wiederfand, während Schelling von Anfang an und dauernd den unversöhnlichen Gegner spielte. In Schelling sah denn auch Jacobi die eigentliche Gefahr für den gesunden Fortgang der Philosophie, auch darin eben kein schlechter Prophet. Als daher Fichte Miene machte, verbündet mit Schelling, die Zeitgenossen ernstlich und mit Macht zum transzendentalen Idealismus zu bekehren und alsbald auch erfahren mußte, daß über das Wesen dieses Idealismus die Bundesgenossen in ihrer Meinung so bedenklich weit auseinandergingen, da schrieb Jacobi zu dem ausbrechenden, erbitterten Streit der beiden noch jüngst so guten Freunde, an Reinhold die scharfen und nicht ganz ohne Genugtuung so spitz geschliffenen Worte: „Fichte und Schelling sind toll und müssen sich gegenseitig die Hälse brechen".[132] Seinen

[129] Vgl. S. W., Bd. III, S. 543. — [130] Ebenda, S. 55.

[131] So Fichte wörtlich in seinem Brief an Jacobi vom 31. III. 1804. Vgl. Fichtes Briefwechsel, Bd. II, S. 176; vgl. dazu auch ebenda, S. 176 f.

[132] Jacobis Nachlaß, S. 312.

heftigsten Strauß mit dieser Philosophie aber mußte Jacobi mit Schelling selber ausfechten. In diesem Streit faßte Jacobi noch einmal alles zusammen, was er gegen die Kantianer auf dem Herzen hatte.

Im Jahre 1811 erschien Jacobis Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung". Jacobi stand damals an der Schwelle des Greisenalters. Seine Art, mit Gelegenheitsschriften in die Diskussion der Zeitfragen einzugreifen, war unverändert und seit lange jedem bekannt. Sie war darum nicht mehr ganz von dem ursprünglichen Reiz, wie ehedem, als der „Allwill" eine Revolution, der „Hume" ein philosophiehistorisches Tournier bedeutete. Mit den Jahren war auch das Feuer wohl etwas matter, die behagliche Überlegenheit des unveränderlichen, milden Beobachters etwas satter geworden. Das paßte schlecht zu der nervöser gewordenen Gegenwart, zu dem veränderten Stil der Publizistik, der mit den Gebrüdern Schlegel in die Mode gekommen war; das war einsames, puderiges Rokoko im pointierten und ironisch polierten Empire ... Ein wenig biedermaierisch mutete es an, die höchsten Probleme der Philosophie im Anschluß an einen Autor erörtert zu finden, der zum Kalendermachen für die biederen Kleinbürger gut genug sein mochte, der aber in der verfeinerten, geistigen und künstlerischen Kultur der Romantik in der Tat sich einigermaßen vorzeitlich ausnahm. Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote, war nicht mehr der Träger geistlicher Erbauung für das neue Jahrhundert.

Und Jacobi tat so, als sei es noch die Zeit vor dem Sturm und Drang. An ihm war in der Tat ein gewaltiges Stück der geistigen Entwicklung seines Volkes vorübergegangen, ohne daß er es erfaßt hatte und verstand.

So blieb die späte und bittere Rache nicht aus. Sie traf ihn nicht ohne Schuld. Aber auch ohne Verdienst für den, der sich das Amt dazu angemaßt hatte. Schelling verdarb sich sein Recht durch das Übermaß von Vergeltung, das er seiner Privatrache vorbehielt. So steht in diesem unerquicklichen Pamphletenaustausch die Wage mit gleichen Schalen, und es bleibt darüber hinaus nur der doppelt unerfreuliche Anblick eines alten, verdienten, aber etwas redselig gewordenen Herrn, der der Jugend und ihrem Drang und Übermut der Eroberung mit dem Stocke droht; der gleichen Jugend, die er einst selber zur Zerstörung des Allzuüberlebten,

Allzugenügsamen mit flammenden Worten aufgerufen hatte; und eines jungen, rücksichtslosen und äußerst eitlen philosophischen Publizisten, der weder vor Verdiensten noch vor weißen Haaren Ehrfurcht kennt, wenn man ihn gereizt hat.

In Wahrheit ist der Inhalt dieser Polemik schon posthum gewesen, als sie begann. Das waren keine Fragen mehr, die auf der Tagesordnung standen, wenn vom Fortschritt der Philosophie die Rede war: Ob Idealismus oder Materialismus, Spinozismus oder Realismus der Philosophie das Heil brächten.

Man war sich darüber einig, daß dies Heil vielmehr von der „absoluten Philosophie" kommen müsse, die nichts von alledem war, oder sein wollte. Man ärgerte sich über die altmodischen Vergleiche und vielleicht desto mehr, je mehr man in Jacobis hartnäckigem Hinweis ein Körnchen Wahrheit verspürte, daß die Identitätslehre Mühe habe, sich von der Grenzvermischung mit der Metaphysik alten Stils frei zu erhalten.

Jacobis eigener, angeblich „kritischer" Realismus indessen, den er mit unermüdlicher Wiederholung als das einzige Heilmittel der Philosophie anpries, hatte von allen Möglichkeiten gerade den allergeringsten Beifall dieser Zeit; denn dessen scholastischer Kern, sein gläubiges Beharren auf einer allervollkommensten Wirklichkeit, die sich als absolute Wahrheit, als logische und ethische Norm legitimieren sollte, mutete mehr und mehr allzu naiv an und verlockte die in der neuen Dialektik der Kantischen Schule geübten Zungen zum Spott. Darum enthält denn auch eigentlich die Polemik, die Jacobi in seiner Schrift von den göttlichen Dingen gegen Schelling richtet, nichts prinzipiell Neues gegenüber dem, was er schon in seiner ersten Streitschrift wider Mendelssohn vorgebracht hatte: dort mit Fug, hier mit einer verhängnisvollen Kurzsichtigkeit gegenüber der weiten Perspektive der veränderten, spekulativen Bedingungen. Es wiederholt sich hier, auch in der Polemik Jacobis, das früher schon für sein eigenes System als typisch gekennzeichnete Schauspiel, daß aus einigen, wenigen Motiven heraus jede Kritik gemacht und mit Gründen versorgt wird, und daß darum allenthalben, schon in den ersten Sätzen jeweils deutlich wird, daß das kritische Aber auf dieselbe, immer wieder betonte Sache hinausläuft. So hat Jacobi Spinoza und Kant, Leibniz und Fichte, Vergangenheit und Gegenwart kritisiert und immer

wieder nur sich selber gefunden: Ein Verfahren, das in seiner klassischen Konsequenz Achtung vor der Stärke einer früh so sehr befestigten Überzeugung erweckt, das aber gleichzeitig einen jeden auf die Dauer ermüden muß, der sich dagegen verteidigen, oder der die geringen Nüancen dieser wiederholten Selbstdarstellungen nach der Reihe berücksichtigen soll.

So sehr darum sein Streit mit Schelling abschließende Bedeutung für Leben und Philosophieren Jacobis besessen hat, so sehr ist es doch auch geboten, aus ihm nur mehr dasjenige herauszuheben, was die Summe der Gegensätze zwischen seiner Philosophie und der des nachkantischen Idealismus vollendet.

Es war für Jacobi schon ein unerträgliches Schauspiel, zu sehen, wie Fichtes logischer Absolutismus, um wie vieles unerträglicher aber, wie gleich danach gar Schellings naturphilosophische Identitätslehre den theoretischen Enthusiasmus soweit trieben, daß sie glaubten, das in seinem Wesen Unbegreifliche logisch-kategorial rationalisiert zu haben und dazu noch zänkisch und unduldsam jeden Einwand dagegen als eine Bekundung intellektueller oder moralischer Minderwertigkeit brandmarkten. Dagegen vor allem erhob er Beschwerde, und der halb ironische, halb sanft verweisende Ton, in dem sie vorgebracht wurde, schlug sich Schelling ungleich mehr auf die Galle, als jede sachliche Entrüstung.[133] Zum andern aber war es Jacobi unleidlich, daß der Naturalismus Schellings sich darin nicht genug tat, das Prinzip des Unbedingten gänzlich unter die Bedingungen der transzendental-logischen Erkenntnisweise zu bringen, sondern daß er ohne Zaudern dazu überging, an passender Stelle dies rationalisierte Prinzip als „Gott" anzusprechen.

Wenn aber das Wort „Gott" überhaupt einen besonderen Wert haben soll, so kann es allein den Wert einer religiösen Vorstellung besitzen; und Religion und Wissenschaft, oder was sich dafür ausgibt, haben weder Weg noch Ziel gemeinsam. In diesem Sinne ausdrücklich erklärte Jacobi, daß es das Interesse der Wissenschaft sein müsse, daß kein Gott sei, das heißt: kein Moment der Irrationalität im rationalen Prozeß des Erkennens, geschweige gar ein irrationales Prinzip dieses Prozesses. Ein solches Moment der Irrationalität höbe den ganzen Prozeß auf.[134] Der logische

[133] Vgl. dazu Jacobis S. W., Bd. III, S. 308 ff., 314 f., 332—339.
[134] Vgl. ebenda, S. 385—386.

Naturalismus muß also konsequent bleiben und soll, wie immer auch seine Resultate ausfallen, das Wort „Gott" nicht im Munde führen. Das ist entweder Selbstbetrug oder ein wissentliches Betrügen der Schüler.[135] Denn Gott ist Person für den Religiösen.

Der naturalistische Gott aber, der selber nichts ist, als die Natur in ihrem allgemeinsten Begriff, spricht, wenn er das Wort der Schöpfung aussprechen soll: „Es werde Nichts! Er ruft hervor aus dem Seyn das Nichtseyn; wie der Gott des Theismus aus dem Nichtseyn hervorruft das Seyn."[136] Dieser Gott findet niemals den Übergang von der allgemeinen Position zur Individuation, von der Form zum inhaltlichen Leben. Diese Natur „bringt in Wahrheit nichts hervor, sondern macht sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst; . . . nur damit sie lebe, thut sie alles, was sie thut; sie hat keinen höheren Zweck, keinen Lebens-Inhalt".[137] Das ist das Resultat einer aller Spekulation zugrunde gelegten „Identität des Seyns und Nichtseyns; welche Identität aber seyn sollte — Nicht die Identität des offenbaren Nichts; sondern die Identität des Unbedingten und des Bedingten: In Wahrheit die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges".[138]

Diese Identität ist nur ein leeres Spiel mit den Elementarformen der Logik, „ein Spiel, um die Zeit damit zu vertreiben, nicht um die Zeit anzuhalten, das heißt, ihm einen Endzweck zu geben".[139] Dies rein logische Rechenexempel hat natürlich keine andere Beziehungsmöglichkeit zu seinen Effekten, als das des Grundes zur Folge. Im logischen Verhältnis von Grund und Folge spielt sich also die ganze Deduktion der Welt durch die Naturphilosophie ab, die in diesem Punkte wenigstens sich von der übereinstimmenden Meinung aller Philosophien sich nicht unterscheidet: „daß alles Werden nothwendig voraus setze ein Seyn oder Seyendes, welches nicht geworden ist, . . . alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes, Absolutes". Und „die Philosophen trennen sich nur über der Frage: Ob dieses Absolute ein Grund,

[135] Vgl. ebenda, S. 387; vgl. dazu S. W., Bd. II, S. 476; Bd. IV, Abt. II, S. 218; Bd. III, S. 218.

[136] S. W., Bd. III, S. 392. — [137] Ebenda, S. 393.

[138] Ebenda, S. 394. — [139] Vgl. ebenda, S. 305—306.

oder ob es eine Ursache sey. Daß es der Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus."[140] Daraus geht wenigstens für Jacobi soviel hervor, daß ihm die gelegentlich unterschobene Verwechslung von Grund und Ursache nicht schuld gegeben werden darf. Vielmehr ist es seine wohlüberlegte und aus unbeirrten Kenntnissen der Kantischen Logik heraus erwogene Meinung, daß die Kategorie der Kausalität auf das Gebiet der religiösen Metaphysik Anwendung finde. Dies kann dem, der mit Jacobis Grundsätzen vertraut ist, keineswegs wunderlich scheinen. Denn auch das Vermögen des Verstandes, und damit die Begründung der Kategorientafel, fällt zusamt der Sinnlichkeit und der Vernunft unter die Wirkungsweise des gottoffenbarenden Instinktes, und die Kausalität bekommt dadurch den Rang einer unmittelbar göttlichen Ordnung alles Wirklichen überhaupt. Viel eher könnte Jacobi daran denken, den formal-logischen Schematismus als Kausalwirkung eines materialen Prinzips, und also Grund und Folge als nur vorläufige Formen von Ursache und Wirkung aufzufassen, als umgekehrt, Ursache und Wirkung aus einem Schematismus von Grund und Folge der logischen Gesetzgebung zu erläutern. In der Tat ist dies die Konsequenz, wenn Jacobi den Instinkt als den Schöpfer von Verstand und Vernunft bezeichnet und wenn er darum „alles wesentliche Wissen Eingebung" nennt.[141]

Die Summe aus alledem ist, so früher, wie jetzt: Es gibt nur einen Gegensatz der Standpunkte: Verstandeserkenntnis und deren Verfälschung und Verirrung in dem Versuch, durch die zum Verstand umgekrüppelte Vernunft eine Vernunfterkenntnis vorzutäuschen; und Vernunftglauben, der hinweist auf eine religiöse Erkenntnis des objektiv Unmittelbaren.

Das erste System ist theoretisch zuletzt immer materialistische Mechanik, ethisch ein vollendeter Epikuräismus. Das zweite System ist das System des Platon. Zwischen und neben diesen Systemen hat kein drittes mehr im menschlichen Denkvermögen Platz.[142]

Der Spinozismus ist das klassische Muster der Systembildung nach der ersten Art. Eben darum ist der „verklärte Spinozismus",

[140] Ebenda, S. 403 f.

[141] Ebenda, S. 294. — [142] Vgl. ebenda, S. 412.

den „Kant ganz wider seine Absicht begründet hat“[143], minderwertig. Auffallend ist, daß Jacobi an dieser selben Stelle zugibt, daß Spinoza „nirgendwo tiefsinniger, auch erhabener und liebenswürdiger erscheint, als dort, wo er, was Gewißheit sey und wie die Seele ihrer teilhaftig werde, aus seinem innersten Bewußtseyn offenbart. Hier, wo er an Platon, den Lehrer der eingebohrnen Ideen und ihrer objektiven Gültigkeit, nicht blos erinnert, sondern auffallend mit ihm zusammentrifft, findet sich auch als norma veritatis, was der neuere Spinozismus die intellektuelle Anschauung des Absoluten nennt.“ Es scheint einen Augenblick so, als wolle Jacobi an dieser Stelle zugeben, daß eine Versöhnung zwischen den beiden Standpunkten der Philosophie möglich sei; als wolle er namentlich dem transzendentalen Idealismus das Zugeständnis machen, daß er in der „intellektuellen Anschauung“ einen adäquaten Ausdruck für das, was er selber als die religiöse Intuition faßte, gefunden habe; aber Jacobi ist diesem flüchtigen Gedanken nicht weiter nachgegangen, der möglicherweise imstande gewesen wäre, ihm in der Folge über Wesen und Absicht dieser nachkantischen Philosophie ganz neue Aufschlüsse zu geben. Er kehrte vielmehr unmittelbar danach zu seiner gewohnten Auffassung zurück, indem er erklärte: „Freilich, wenn das an sich Wahre, Gute und Schöne nur aus Noth erfundene Ideen, . . . nur *Kategorieen der Verzweiflung* sind; dann ist eine sie bewährende, intellektuelle Anschauung widersinnig und überflüssig“.[144] „Ist die Vernunft aber keine Lügnerin, so hat sie den Begriff des Absoluten nicht aus sich, sondern sie selbst *wird* erst aus ihm und durch ihn; er ist ihr *gegeben* und sie ist sich selbst gegeben mit ihm.“[145] Das ist dann „eine Gewißheit aus erster Hand, die wir nur aus *Mangel eines besseren Ausdrucks Glaube* nennen“.[146] Welchen der beiden so gekennzeichneten Standpunkt man nun wähle, was man und wem man glauben will, dem Glauben des Verstandes an sich selber, oder dem Glauben der Vernunft an die Gewißheit des Objektiven, Mehr als Relativen, das nannte Jacobi, gleich Fichte, eine Angelegenheit des Charakters.[147] Jacobi ließ, so wenig, wie Fichte, seine

[143] Ebenda, S. 432. — [144] Ebenda, S. 434—435.
[145] Ebenda, S. 440 f. — [146] Ebenda, S. 441.
[147] Vgl. ebenda, S. 449.

Leser darüber im Unklaren, nach welcher Seite der gute Charakter sich freilich zu entscheiden verpflichtet fühlen müsse. Und daß diese Entscheidung zuungunsten der Gegner der Jacobischen Religionsphilosophie gelten sollte, das war es, was Schelling, schließlich nicht ohne einige persönliche Berechtigung, als ärgerlich empfand.

Weitere, irgendwie prinzipiell neue Gesichtspunkte hat Jacobi danach in seiner Entgegnung nicht mehr vorgebracht.[148]

[148] Vgl. den „Vorbericht“, S. W., Bd. III, S. 247 ff.

Dritter Abschnitt.

Jacobi und die Romantik.

1. Jacobi als Begründer der Romantik.

Es ist eine Erfahrung, die jeder mit sich macht, der einmal längere Zeit und mit einer gewissen Eindringlichkeit seine Aufmerksamkeit in dem Studium und in der Beurteilung einer historischen Erscheinung der Philosophie gesammelt hat, daß er allmählich mit seinem Bewußtsein in die fremde Gedankenwelt einsinkt und eine Neigung verspürt, die Horizonte dieser Welt für den umschriebenen Himmel zu halten, an dem sich die Bahnen der übrigen Gestirne sichtbar bewegen. Der angenommene Mittelpunkt der Aufmerksamkeit droht zum Mittelpunkt und Ausgang der Beurteilung zu werden, und die Gefahr entsteht, die ganze übrige, bekannte Welt der Ideen in die Welt des just gegebenen Systems einzudeuten. Dies ist vor allem die erste Gefahr jeder monographischen Darstellung; denn die Tatsache ist zu wahr und zu verlockend, daß in Wahrheit keine menschliche Kraft der Gedanken je so groß gewesen wäre, daß sie nicht ihre beste Nahrung und die gesundesten Früchte aus dem mütterlichen Kulturland der Erfahrung gezogen und getrieben hätte, das die Arbeit der früheren Geschlechter schon vor alters urbar und fruchtbar machte. Und wie in die Vergangenheit zurück, so ist es in die Zukunft hinaus nicht schwer, die Ideen eines nur einigermaßen beweglichen Geistes jedem, von ferne verwandten Bestreben anderer Köpfe unterzulegen. Diese Gefahr erscheint nun freilich besonders groß in Rücksicht auf einen Autor, dessen Natur hinreichend als so beschaffen gekennzeichnet worden ist, daß ihm das Sichvergleichen mit anderen und Sichentwickeln an anderen als ein wesentliches Merkmal zugesprochen werden mußte. Jacobi selber war in dem Fall, daß er jeden Teil seines Systems, daß er jeden einzelnen seiner Gedanken, so spontan er vielleicht in mancher Hinsicht seinem unmittelbaren „Charakter, der sich die Denkungsart ursprünglich erwählt", entsprungen sein mochte, in Beziehung zu den Gedanken seiner Vorgänger, Mitarbeiter und seiner wirklichen oder vermeintlichen Nachfolger in der Philosophie setzte. In welchem

Falle muß angesichts dieses Umstandes der Historiker sein, der aus der Darstellung der Philosophie Jacobis nicht eine Darstellung der Geschichte der Philosophie sich entwickeln lassen will? — Er muß offenbar versuchen, die Summe der historischen Einflüsse, der gewollten und der unbewußten, die seinen Autor mit der Menge der Autoren hin und her, hinüber und herüber, verknüpfen, in einer bündigen Formel zu fassen, die ausdrückt, was an allen diesen verknüpfenden Interessen und Wirkungen das Eigentümliche und das historisch Wirksame war.

So gewiß dies in jedem Falle möglich sein muß, weil das Gesetz der historischen Kontinuität einfach ist und für jeden Menschen gilt, so gewiß ist es in dem gegebenen Fall ganz besonders leicht und zuverlässig möglich, ohne erhebliche Nebenerscheinungen vernachlässigen zu müssen, mit einer präzisen und einfachen Charakteristik das Verhältnis Jacobis zu seiner Zeit, wie zu den gesamten, vergangenen und zukünftigen Äußerungsformen des Kulturgeistes auf einen bleibenden Ausdruck zu bringen:

Jacobis geistige Natur stellt seine eigenen Anfänge, sein Werden und seine Bedeutung, ebenso, wie seine Wirkungen und seinen Wert durchaus und beherrschend in die Entwicklungslinie des romantischen Geistes.

Friedrich Heinrich Jacobi ist in Deutschland einer der ersten Romantiker; und es ist nicht möglich von den Anfängen der Romantik in Deutschland zu reden, es ist nicht möglich, ein gründliches, ja nur einigermaßen übersichtliches Urteil über das Wesen der Romantik in Deutschland überhaupt, zumal in ihren philosophischen Erscheinungen, zu haben, ohne daß man ihn und seine Philosophie des Studiums gewürdigt hat. Das Geheimnis dieser Persönlichkeit, mit so vielen und entgegengesetzten Geistern Fühlung und Verkehr gehabt zu haben, gibt seinen Schlüssel preis, wenn man Jacobis historische Stellung zu der Entstehung, zur Entwicklung und zum Verfall der Romantik in Deutschland eingesehen hat. Denn was Jacobi auch immer mit diesem oder jenem, und zuletzt mit allen seinen Zeitgenossen Gemeinsames gehabt haben mag, er hatte es nur mit ihnen gemein, sofern in ihnen der Geist der Romantik entweder sich regte, oder mächtig war. Die romantische Idee ist der Brennpunkt aller seiner Beziehungen zu Hemsterhuis, Hamann und Herder, zu Goethe, Schiller und

Schlegel, zu Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel, zu Forster und Fries; Lavater und den Genfer Philosophen; Novalis, Wackenroder und Tieck, bis zu Schopenhauer und Richard Wagner und zu Friedrich Nietzsche. So gewiß die Reihe ununterbrochen durch das Jahrhundert bis zum heutigen Tag fortläuft, so gewiß ist in ihr Jacobi und seine Philosophie in lebendigen Anklängen wirksam. Das Merkzeichen des romantischen Geistes aber ist: Reaktion gegen den Herrschaftswahn des Begriffs und seiner Bündigkeit gegenüber der ungebundenen Fülle des Lebens und seiner ursprünglichen Probleme. Individualismus und Universalismus sind seine Forderungen. Die erste Forderung bezieht sich auf das Leben und auf seine wertvollen Formen; die zweite Forderung geht auf die Neubegründung aller Probleme ex fundamento, nachdem diese Probleme in der einseitigen Bearbeitung durch die Kategorien des Verstandes zerstückelt und von ihrer gemeinsamen Wurzel abgetrennt worden sind. Anstelle dieses lebendigen Zusammenhangs aller Probleme mit der unversieglichen Quelle der Ideen ist in der Aufklärungsepoche des Verstandes das Dogma getreten. Ein Dogma vom Schematismus der begrifflichen Gesetzmäßigkeit. Die Begriffe wurden zu Etiketten, die unmittelbare Kraft der Lebensfragen zur Apotheke der Popularphilosophie, in der für jedes Gebrechen und jeden Bedarf der zweifelskranken Seelen ein abgemessener Löffel beruhigender Gewißheiten abgegeben wurde. Alles nach Vorschrift und unumstößlicher, unfehlbarer Methode. Das neue Problem der Romantik ist demgegenüber das Wiederfinden der Quelle, der Springwurzel aller Ideen und Probleme, der „blauen Blume" der Erkenntnis, durch deren Besitz das universelle Prinzip alles Lebens und Begreifens wieder aufgedeckt werden kann. Um dies Prinzip und seine wahre Auffindung geht der neue Streit. Das ist der Preis im geistigen Kampf des romantischen Zeitalters.

Die Lösungen mögen und müssen verschieden ausfallen. Gegen die Herrschaft des Verstandes reagieren mehrere Mächte der geistigen Natur mit gleich starker Empörung: die Philosophie der Vernunft tritt auf und findet die Philosophie des Gefühls mit gleichen Ansprüchen schon auf dem Plan. Und die Philosophie Jacobis, die Lehre vom Primat der Religion, tritt zwischen sie beide mit verdoppeltem Anspruch.

In diesem Sinne rückt sogar Kant, zum wenigsten in den ersten Anlässen seiner Problemstellung, in die Arbeitslinie des romantischen Willens ein. Seine Wege und seine Ziele sind zwar grundverschieden von denen der zünftigen Romantik; aber die primäre „Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer", die grundsätzliche Stimmung der Reaktion des höheren Prinzips gegen das untergeordnete, der kritischen „Quellen"forschung gegenüber dem dogmatischen, selbstgefälligen Besitzwahn der Aufklärer, diese teilt er mit allen seinen romantischen Zeitgenossen, und darunter vor allem mit Jacobi. An dieser Stelle ist es aber vor allem deutlich, welche Rolle Platon und der platonischen Philosophie in der Entwicklungsgeschichte und in der Gesamtbeurteilung der Jacobischen Philosophie zukommt.

Auch Platon war ein Reaktionär. Auch er war, wenn der historische Vergleich in den großen Umrissen erlaubt ist, ein Romantiker in dem geschilderten Sinn: Ein Verneiner der sophistischen Aufklärung und gemeinen Herrschaft der begrifflichen Dialektik. Auch er war ein Pfadsucher im Widerstreit der dogmatischen Deduktionen und der skeptischen Meinungen, ein Quellenfinder des Absoluten der Ideen, der unverdorrten Wurzel aller Probleme des Lebendigen.

Platon war der Repräsentant des geistigen Universalismus im Altertum. Er war in einer Person Kantischer und romantischer Wille, Entdecker der Vernunft und der erste Religionsphilosoph.

Nun verstummte der Streit nicht mehr in den zweitausend Jahren der europäischen Geisteskultur: der Streit der Vernunftphilosophen und der Religionsphilosophen um das Patronat des göttlichen Platon. Genau so am Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Kant beruft sich auf Platon am Eingang seiner Vernunftkritik: An ihn geht seine Huldigung, bevor er sein Werk beginnt.

Jacobi an seinem Ort hat nie in seinem Leben von der Überzeugung gelassen, daß seine Philosophie die des Platon sei, allein erhöht und vermehrt um das Moment der Christus-Offenbarung.

Platon war der Schild, das Feldzeichen, der Kampfruf der neuen Zeit auf der ganzen Linie. Seit den ersten Tagen der deutschen Romantik ist die Platonphilologie nicht mehr erlahmt,

ist der Streit um den Sinn der platonischen Philosophie nicht mehr verstummt, bis auf diesen Tag. Platon und Kant sind die Lebendigen, und, zum wenigsten mittelbar durch sie und mit ihnen diejenigen, die mit diesen beiden Großen ringen und gerungen haben.

Über Jacobis Verhältnis zu Platon bleibt nicht viel auszumachen übrig. Denn Jacobi hat, nach Lage der Sache, nirgends in seinen Schriften sich gegen Platon auseinandergesetzt. Er hat ihn nur immer wieder und wieder gelesen und ihn, wo immer die Gelegenheit günstig schien, sich zum Zeugen angerufen.[149] Wo dies aber geschieht, da ist die Identität seines Glaubens mit der Lehre Platons schon die Voraussetzung. Es bedarf also nur einer Kenntnis der Jacobischen Philosophie selber, um zu wissen, wie Jacobi sich seinen Platon auslegte; und eine Kritik dieser Auslegung käme einer Kritik Platons gleich. Dies ist nicht die Absicht dieser Blätter. Denn in dem durchaus aktuellen Streit um Platons kritische oder metaphysische Meinung könnte nur nach einer ausführlichen Untersuchung begründet Stellung genommen werden. Es muß für diesen Zusammenhang, der Jacobis historische Stellung im Geistesleben seines Jahrhunderts deutlich machen soll, genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß Platon von ihm, wie von vielen andern auf jeden Fall so verstanden wurde, daß die Ideenlehre als eine wesentlich religions-metaphysisch begründete Lehre von den erkennbaren Formen der Vernunft zur Geltung kam; Vernunftidealismus mit ethisch-religiösem Unterbau eines absoluten „Gewissens" —: Das ist eine von den möglichen Formeln, diesen philosophischen Standpunkt charakterisierend zu fassen. In dieser Auffassung Platons und seiner Philosophie hatte Jacobi einen Vorgänger in seinem enthusiastisch verehrten Freund Franz Hemsterhuis, dessen „Alexis, ou de l'âge d'or" und „Lettre de Diocles à Diotima sur l'atheisme" Jacobi im Jahre 1787 ins Deutsche übersetzt hat.[150]

[149] Vgl. u. a. den Brief an Schlosser über Platons Gastmahl, in S. W., Bd. VI, S. 65 ff. Dort preist er Platons philosophischen Wirklichkeitssinn, der die leeren Abstrakta vermied und sich an das maßgebende Urwesen hielt. Kants Vernunft-Formalismus stehe zu dieser tiefsinnigen Denkungsart Platons im geraden Widerspruch. Der inhaltliche Archetypus des Charakters allein verbürgt ein sittliches Handeln, kein „reiner Wille", der ein Unding ist, usw.

[150] S. W., Bd. VI, S. 465 ff.

Mit Wyttenbach und van Heusde war Hemsterhuis ein Mitglied der vorzüglichen Philologenschule, die von der Universität Leyden in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ausgegangen war. Mit Jacobi verbanden ihn mannigfache Bande gemeinsamer Freundschaften, dazu vor allem die Verehrung Platons und der Gegensatz zur zeitgenössischen Afterphilosophie. Hemsterhuis bedeutet in dieser ersten Frühzeit der Romantik den philologisch geschulten, zuverlässigen und im strengeren Wortsinn wissenschaftlichen Begründer der neuen historischen Auffassung vom Geist und Wesen der antiken Philosophie. Er war der A. W. Schlegel der älteren Generation. Bei ihm holte sich das durchaus unphilologische Genie Jacobis Rat und Haltung in allen Fragen des sachlichen Details, und Hemsterhuis hat darum nicht zuletzt das Verdienst, daß sich diese erste Epoche der Romantik so maßvoll und sachlich gegen den genialen Übermut der späteren, romantischen Jugend abhob.

Trotz Hamann, den man, im Verfolg des einmal angesponnenen Vergleichs, den Friedrich Schlegel dieser älteren Zeit nennen könnte. Dessen geniale, manchmal nicht ganz klare Aphoristik und gänzliche Losgelöstheit von allen Fesseln eines philologisch-wissenschaftlichen Gewissens war in diesem Dreibund zum andernmal das Widerspiel Jacobis, der mit Hemsterhuis auf der einen Seite den Trieb nach nüchterner Kritik, mit Hamann auf der andern Seite die Neigung zum „Überschwenglichen im Genuß der Ideen" teilte.

In allem übrigen ist Jacobis Beziehung zur Romantik und den Romantikern nicht eben leicht im einzelnen, in den Grundzügen aber desto sicherer und einfacher darzustellen: Die Summe seiner Lehre ist der Nachweis einer objektiven Gewißheit vor allem Wissen, die Statuierung eines realen a priori zu aller Erfahrung über dem formalen a priori der Denkgesetze oder der formalen Vernunftideen.

Mit diesem Grundsatz ist der Widerspruch gegen ein System des absoluten Wissens sowohl, wie auch gegen ein solches der absoluten Vernunft gegeben. Dogmatismus und Idealismus sind die Feinde. Gleichzeitig ist mit diesem Grundsatz auch eine neue, doppelte Aufgabe gestellt: Einmal, das Objektivitätsprinzip aufzuzeigen, das zum Real-a priori aller Erfahrung gemacht werden

soll; und dann, zu erklären, wie dieser geforderte und geleistete Nachweis überhaupt möglich war unter der Geltung der Voraussetzung, daß das Prinzip immer *vor* aller Demonstration verharre. Um es wiederholt zu sagen:

Die Lehre Jacobis baut sich aus einem scharfen Widerspruch heraus auf: Sie deduziert das Geheimnis des Irrationalen, um wissenschaftliche Lehre sein zu können, und ist eine Philosophie in wissenschaftlicher Form nur um den Preis ihrer religiösen Erlebniskraft. So wird sie an der Stelle, wo sie sich zur höchsten Gottesnähe erheben will, zur tiefsten Scholastik; ihr bestes aber bleibt die Mystik und die dichtende Metaphysik vom Absoluten.

Aber gerade aus solcher Mischung und Verwirrung der Möglichkeiten, die Lehre von den Ideen zu begründen im Auffinden des erkenntnis-apriorischen Prinzips, konnte sich das romantische Bedürfnis nach und nach desto umfänglicher befriedigen. Was verschränkt und widerspruchsvoll bei Jacobi an Gründen gegen den Rationalismus aufgehäuft und zum Gebrauch für eine neue Lehre vom Weltabsoluten bereit lag, das hat nacheinander die Zeit in den Gegnern und Anhängern Jacobis gleichmäßig, und ohne Unterschied und Ansehen der Personen, ausgemünzt. Da ist Jacobis Todfeind Schelling nicht weniger sein Schüler und Prophet, wie Hegel, sein weltrichterlicher Verteidiger. Und hat man nur eines zuvor noch eingesehen: Dies nämlich, daß für den *Religionsphilosophen* Jacobi lediglich die Gottpersönlichkeit ein Gegenstand der Darstellung ist; für den *Vernunftphilosophen* aber an die Stelle des schlechthin unerforschlichen Prinzips das eigentlich welt-metaphysische Prinzip des *Instinkts* getreten ist: so ist der Weg dieser Gedanken auf eine weite Zukunft vorausgezeichnet und bestimmt erkennbar.

Denn dieser Instinkt, das war nun der eigentliche Gegenstand der metaphysischen Untersuchung. Er war die Indifferenz Schellings zwischen Subjekt- und Objekt-Wirklichkeit, deren beider Voraussetzung *er* ist; er war recht eigentlich die absolute „Natur", der gegenüber der *Theoretiker* Jacobi zugestand, daß sie das höchste Prinzip der Erklärung bleiben müsse. Der Instinkt ist das X der Erfahrung. Synthetische Urteile a priori sind durch ihn allein möglich, der die Beziehbarkeit des Denkens auf die Ausdehnung, der rationalen Logik auf das irrationale Leben garantiert. Jacobi

hat dies metaphysische X den Instinkt, andere haben es anders genannt. Überall ist es unter geringen Abwandlungen, unter wenig verschobenen Gesichtspunkten, die gleiche Sache. Man mag den deutschen Idealismus in seiner strengen Deszendenz von Kants Vernunftphilosophie her davon ausnehmen; jedenfalls schon jede geringste Abweichung dieser Philosophie von ihrem kritischen Urheber, zu einer mehr oder weniger idealistischen Metaphysik, hat das notwendige Einlenken aller Problemstellungen in die Bahn des Jacobischen Denkens zur Folge gehabt: Wie ist der Wert des Irrationalen aus dem Prinzip der Vernunft begründbar? Und was bleibt neben der Wertbejahung des Irrationalen noch übrig für die Wertbeurteilung aller Werte der rationalen Erkenntnis?

Jacobi blieb in der Beantwortung dieser Fragen, deren Verfänglichkeit ihm durchaus nicht entging, mit Vorsicht und Bedacht bei der kritischen Unterscheidung vom „Interesse der Wissenschaft" und vom „Interesse des Lebens" stehen. Fichte war mit seiner bekannten Trennung von Philosophieren und Leben darin durchaus sein Schüler, und er wollte sich gerade mit dieser so scharf formulierten Scheidung Jacobi verständlich und angenehm machen.[151] Mit dem Fortgang der Zeit und des spekulativen Mutes der jüngeren Generation verschwand diese Vorsicht sehr bald. „Das Interesse der Wissenschaft" wurde entweder dem des Lebens wiederum bedingungslos übergeordnet und das Irrationale zum absolut Rationalisierbaren, zum „Geist" erhoben, oder umgekehrt, das „Interesse des Lebens" zum bestimmenden, metaphysischen Prinzip des Erkennens umgewandelt und das rationale Bewußtsein auf irgendeine Art „im Unbewußten" verankert. Hegel und Schopenhauer haben diesen Prozeß einigermaßen vollendet. Aber bis heute ist ihre Wirkung nicht zu Ende, die ausdrücklich darauf ausgeht, Leben und Philosophieren nicht in der Trennung des schlechthin Subjektiven und Objektiven, oder des Formalen und Inhaltlichen zu lassen, sondern vielmehr das Eine durch das Andere monarchisch zu bestimmen und zu regieren; und bald als idealistischer Voluntarismus, bald als metaphysischer Weltwille, als immanenter, halb biologischer, halb moral-metaphysischer Wille zum Übermenschen bewährt sich die Lebens-

[151] Vgl. Fichtes Briefwechsel, Bd. II, S. 171—175.

kraft des individualisierenden Instinktes ganz im ursprünglichen Sinne Jacobis bis auf diesen Tag. Die Wahrheit darüber ist: Ohne ein solches inhaltliches, und darum metaphysisches Grundprinzip kann eine Philosophie des Individualismus ein für allemale nicht bestehen, solange sie mehr, als ein System der Beurteilung, solange sie also eine Lehre sein soll, die, nach Art der Religion, das Leben mehr bestimmen und gestalten, als begreifen soll. Solange nun diese Philosophie des Individualismus, aus bewußter Orientierung an der Vernunft und ihrer normativen Forderung, nach einer Regel der Verknüpfung sucht, die alle Erscheinungen des individuellen Daseins, wie sie sind, oder sein sollen, in die Einheit und Allgemeingültigkeit der maßsetzenden Beurteilung zwingt, solange bleibt sie grundsätzlich in der Richtung der philosophischen Absichten Jacobis. Denn ob nun jene Regel der Verknüpfung ethisch, religiös, oder sonstwie betont ausfällt, das ist zunächst gleichgültig, und es wäre eine Frage für sich, wie vieler solcher Weltprinzipien sich auffinden ließen, zwischen denen eine Wahl stattfinden könnte. Aber dieser „logisierbare Individualismus" Jacobis gerät allerdings in Gefahr, alogisch, und damit gänzlich zu einer individualistisch-relativistischen, und damit total erkenntnis- und normskeptischen Gefühlsphilosophie zu werden, sobald er seiner Aufgabe nicht unzweideutig und restlos zu genügen scheint, sein inhaltliches Grundprinzip in einem logischen Korrelat der allgemeinen Vernunftnotwendigkeit zu befestigen.

Ob Jacobis versuchte Lösung, den philosophischen Individualismus durch das „Gesetz" der Religion zur Anerkennung der überindividuellen Normen zu zwingen, glücklich und ganz befriedigend war, das bleibt die Frage. Jedenfalls waren die Romantiker in ihrer Mehrzahl dieser Meinung nicht. Sie zogen aus der Proklamierung des Individualismus Folgerungen, an die Jacobi niemals gedacht hätte und vor denen er erschrak.

2. Jacobi als Gegner der Romantik.

Es war eine Zeit, da es Jacobi für ein siegreiches Argument und für eine vernichtende Kennzeichnung des Gegners in der philosophischen Kontroverse ansah, wenn er seinem Gegner Mendelssohn nachsagte, es fehle ihm „der philosophische Kunsttrieb". Unter diesem philosophischen Kunsttrieb verstand Jacobi

die allerdings für den Begründer eines Systems mit metaphysischem Hintergrund unerläßliche Begabung, jenen Rest der Erkenntnisgewißheit, der selber nicht mehr in den Schematismus des Verstandes einzugehen vermag, weil er als absolutes Geheimnis, als das a priori aller Begriffe, eben nicht mehr begriffen werden kann, in Ermangelung des theoretischen Begreifens, künstlerisch anzuschauen; ihn dennoch also zu fassen und zu fangen, trotz des Verbotes, ihn reflektierend ins Bewußtsein zu tragen, zwar nicht mit dem Netz der logischen Wahrheit, aber doch mit dem Zauberschleier der Dichtung. Denn alle Metaphysik ist philosophisches Gedicht.

Ganz folgerecht verlangte also der metaphysische Dichter des Vernunftinstinkts vom Denker den philosophischen Kunsttrieb, der allein ihn befähigt, eine Überzeugung zu verstehen und zu teilen, die auf irgendeine Art von künstlerischer Anschauung, auf eine Intuition, hinausläuft. Wo in der Summe der begrifflichen Erkenntnisse die Summe der Real-Wahrheit einesteils vorliegen soll, andererseits nicht gegeben sein kann, da ist der philosophische Kunsttrieb in der Tat unentbehrlich.

Aber Jacobi, dem das vollkommene Wissen dergestalt doch immer wieder gleichbedeutend war mit vollkommener Wirklichkeit, begab sich damit in eine Gefahr, aus der ein Entrinnen mit heiler Haut unmöglich war. Denn es war nun nirgends mehr Prinzip und logische Notwendigkeit, sondern bare Geschmackssache, ein Haltmachen auf halbem Weg und von zweifelhaftem Wert, wenn er stockte und zögerte, mitzugehen, als kühnere Jünglinge kamen und aus derselben Macht des dichtenden Geistes, der anschauenden Vernunft, die natürliche Welt souverän bestimmen und aus der Majestät des originalen Willens die willkürliche Formung und Entformung der moralischen Welt herleiten wollten. Was da in ihm versagte, das war in der Tat nur sein philosophischer Kunsttrieb, der nicht konsequenzenfest genug organisiert war. Und es erscheint als eine seltsame Ironie der Geschichte, daß das, was er bei Mendelssohn einst unverzeihlich gefunden hatte, nun wider ihn selber zur Anklage sich erhob. Fast mit den gleichen Worten. Denn Jacobi hatte damals in den Briefen über die Lehre des Spinoza geschrieben: „Mendelssohn brauchte Philosophie, fand was er brauchte in der herrschenden Lehre seiner Zeit, und hielt sich

daran. Anderen Systemen nachzuforschen, sie einzusaugen und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Beruf noch Lust. Ihm mangelte jener philosophische Kunsttrieb, der . . . der Charakter Lessings war."[152]

Friedrich von Hardenberg aber machte ein paar Jahrzehnte danach die Bemerkung: „Jacobi hat keinen Kunstsinn, und darum verfehlt er den Sinn der Wissenschaftslehre, sucht derbe, nützliche Realität und hat keine Freude am bloßen Philosophieren, am heitern, philosophischen Bewußtsein"[153]; das heißt: er hat keinen Sinn für das ironische Spiel der „magischen Vernunft", jener Macht der Daseinsvereinigung von Geist und Welt, die Jacobi den Instinkt genannt hatte. Einerlei, ob es möglich ist, eine Philosophie auf die religiöse Gewißheit zu gründen und zu bauen: Jacobi jedenfalls mußte es büßen, daß er seine Philosophie nicht einmal mit unabirrbarer Konsequenz auf dies religiöse Gewißheitsmoment durchgehends bezogen hat; sondern daß er sich die scheinbaren Gelegenheiten nicht entgehen ließ, wo der gesunde Menschenverstand, wo etwa die unausgesprochene, real-psychologische Basis des Humeschen belief, für einen regelrechten Gottesbeweis brauchbar zu sein schien. Was nützte es, daß Jacobi so oft jede Art von Gottesbeweis außer dem durch den Instinkt abgelehnt hat; daß er selbst diesen Beweis aus dem Vernunft-Instinkt ausdrücklich vor der Verwechslung mit dem physiko-theologischen Beweis verwahrt wissen wollte[154] —: Da er doch selber am Ende der Versuchung nicht widerstehen konnte, diesen Beweis aus dem metaphysischen Prinzip des Instinkts für einen wirklichen Beweis aus demonstrierendem Begriffsvermögen zu nehmen. Nun mußte er, der gegen Mendelssohn das Recht einer höheren Realität des Göttlichen und Irrationalen gegenüber der rationalen und problematischen Realität eines bloß letzten Erkenntnisgegenstandes verteidigt, mußte er, der das Individuum über den Begriff erhoben

[152] Vgl. Jacobis S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 211.

[153] Vgl. Novalis sämtliche Schriften, herausgg. von Heilborn, Berlin 1901, Bd. II, Abt. I, S. 355.

Es versteht sich, daß Novalis sich hier unter „Wissenschaftslehre" eben die Lehre vom absoluten Wissen des essentiellen Vernunft-Ich, vom „magischen Bewußtsein", vorstellt.

[154] Vgl. S. W., Bd. III, S. 491.

hatte, es erleben, daß die Schüler ihn selber des „groben" Realismus beschuldigten; eines nüchternen, und das heißt eben: eines auf objektive Gesetzmäßigkeit, auf logische Formulierbarkeit bedachten, religiös-ethischen und normativ bestimmten, praktischen Individualismus, demgegenüber die romantische Jugend die blanke Willkür des vernunftsouveränen Genies auf den Schild zu heben entschlossen war.

Begünstigt durch die derb mißverstandene Sprache der Wissenschaftslehre, konnte der Apostel der neuen Menschheitserlösung, konnte Novalis dazu übergehen, den Instinkt Jacobis unmittelbar als die göttliche Magie des persönlichen Willens aufzufassen und diesen Willen für den geheimnisvollen Überwinder der niederen Natur zu erklären[155]; und Schopenhauer blieb durchaus in seiner Bahn, als er den Willen dazu bestimmte, die Welt zu verneinen. Denn: Formen und Entformen, Gestalten und Vernichten, beides ist nur das Werk des Meisters, der absoluter Herr ist über seinen Stoff. —

Gleichzeitig mit Novalis verkündigte Friedrich Schlegel auf dem praktischen Gebiet in gleicher Konsequenz die Souveränität des individualisierenden Instinktes, in Form der sittlichen Genialität und der künstlerischen Ironie gegenüber einer theoretisch-moralischen Welt, welche die subjektive Vorstellung des genialen Subjekts ist, sofern sie als Willensmaterial der genialen Pflichterfüllung in Betracht kommt. Jacobi zwar wandte sich mit Verwunderung und Abscheu von dieser Schule seiner Grundsätze ab; aber nun half es ihm nicht mehr viel; und er hatte nur den Verdruß davon; er mußte es mit ansehen, daß dieser Nachwuchs ebenso und noch schlimmer mit dem Geist der Zeit, den er darstellte,

[155] Wie denn auch sonst ein gut Teil der religiös-ekstatischen Mystik dieses Romantikers nichts ist, als die derb-anschauliche Konsequenz der erkenntnismystischen Seite in der Spekulation Jacobis. „Der Genuß des Göttlichen", der bei Jacobi die elementare Voraussetzung zur Idee des Göttlichen und zur Gotteserkenntnis ausmacht (vgl. S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 241), wird bei Novalis kurzerhand zum buchstäblichen transsubstanzialisierten, sinnlichen Genießen der Gottheit im Mysterium des Abendmahls. Die Unmittelbarkeit des Lebens-Wertes wird auf diese Weise von Novalis ohne weiteres für die Bewertung des Sinnlich-Anschaulichen zu magischen Zwecken in Anspruch genommen. Ein besseres Beispiel für die spätromantischen Umdeutungen der Spekulation in prätentiöse Superstition läßt sich kaum finden.

umsprang, als er seinerseit selber mit der Aufklärungsphilosophie umgesprungen war, da er im Allwill und Woldemar noch die kecke Sprache der Jugend führte. F. Schlegels Stellungnahme in seinem Streit mit Schelling belehrte ihn darüber vor allem schmerzlich, daß man angefangen hatte, seine zweideutige Stellung zwischen dem Geist der Vergangenheit und dem der Gegenwart zum Ausgangspunkt seiner Verurteilung und kritischen Ablehnung zu machen.[156]

Demgegenüber geriet Jacobi in eine sonderbare Lage. Er verstand sich weder mehr mit seinen alten Gegnern wider die neuen, noch mit diesen gegen jene. Er lobte die Feder des romantisch-sentimentalen Individualisten J. P. Richter darum, daß sie mit ihrem „clavis Fichteana" das System der Wissenschaftslehre, und damit zugleich die ethische Normativität der Fichteschen Philosophie, lächerlich zu machen versuchte[157], und er verband sich mit Fichte gegen die Lehre Schellings, die letzten Endes doch mit Sicherheit auf eine Philosophie der Offenbarung hinauslief, wie es in seinem Interesse lag. Mit den Jahren erscheint Jacobis Haltung von zunehmender Unsicherheit, und je mehr sich die Zeit in Gedanken bewegte, die ihm verwandt waren, desto mehr bewegte ihn die Zeit und verwirrte ihm den mühsam balanzierten Standpunkt zwischen den Parteien, der am liebsten dafür gegolten hätte, über den Parteien zu sein.

Die mystische Neigung, die ihn an den Anfang der Entwicklung des romantischen Geistes gestellt hatte, trat ihm nun in solchen Erscheinungen, die sich dem magischen Idealismus des Novalis mehr oder weniger annäherten, objektiv entgegen und beleidigte sein „realistisches" Denken. Nicht umsonst hatte er sich gegenüber Kant gegen den Verdacht des Supranaturalismus aufs nachdrücklichste verwahrt[158]; es war der Humesche Geist in ihm, der sich dagegen sträubte, auf irgendeine Weise eine Berührung zu haben mit der „Schwärmerei der absoluten Vernunft". Es war der Geist, der ihn einst mit Goethe vereinigt hatte und der

[156] Vgl. Deutsches Museum, Bd. I, 1. Heft, S. 79 ff.; dazu F. H. Jacobis S. W., Bd. III, Vorrede; sowie ebenda, S. 236 ff. (Anmerkung).

[157] Vgl. Jacobi an J. Paul Richter in „Jacobis Nachlaß" (herausgg. v. Zoeppritz), S. 279 und Briefwechsel, Bd. II, S. 290.

[158] Jacobi an Kant, S. W., Bd. III, S. 532.

ihn jetzt wieder in seine Nähe trieb: der Sinn für die gegebenen Möglichkeiten in allem Gegenständlichen, das sichere Gefühl für das Reale und für das ungesunde Verstiegene. Plötzlich war Jacobi, der oft hymnische und mystisch auf den Begriff verzichtende Verkündiger der göttlichen Gesichte, wieder der kritische und skeptische Empirist. Wie das möglich war, muß inzwischen jeder begriffen haben, der es begreifen kann. Zuletzt hat in diesem Punkte doch wohl Schopenhauer das Richtige gesehen, wenn er sagt: „Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von Kant (Kritik d. r. V., erste Auflage, S. 369) getadelte, transzendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt."[159]

Jacobis Philosophie war im dialektischen Dreischlag ihrer Elemente über ihn selber hinausgegangen.

Seiner Position des religiös-objektiven Individualismus hatte sich die des vernunft-subjektiven Individualismus mit praktischem Primat, von der Seite der Transzendentalphilosophie her, entgegengesetzt. Die Synthese beider Formen des Individualismus in der absoluten Philosophie Hegels hat Jacobi in seinem Bewußtsein nicht mehr erlebt; und darüber hinaus: er hätte sie niemals anerkannt. Denn Jacobis Philosophie wollte stehen und fallen mit einer philosophisch zureichenden Begründung eines absoluten Gefühls, oder der Religion.

[159] Schopenhauers Welt als Wille u. Vorstellung, Bd. II, Kap. I.

Zweites Kapitel.

Jacobi und die Kritik.

„Man sieht lauter gewissermaßen bedeutende Menschen, aber keine Spur von gleicher Richtung und gemeinsamem Interesse, sondern jeder rund abgeschlossen für sich seinen eigenen Weg gehend, ohne im geringsten an den Bestrebungen des andern teilzunehmen. Sie sind mir vorgekommen, wie die Billardkugeln . . ., die sobald sie sich berühren, nur desto weiter auseinanderfahren."

Goethes Gespräche mit Eckermann,
Mittwoch, den 11. April 1827.

Erster Abschnitt.

Von Gunst und Haß der Parteien.

1. Die Gegner.

Jacobis Wesen war Begeisterung und Leidenschaft. Er war ein gütiger Mensch. Denn sein Glaube, der ihn trug, ruhte in Gott, und erzeugte in ihm jene reine Liebe der Mystiker, die sich in einer heiteren Seele voll Verstehen und Versöhnung ausdrückt. Duldsam ohne Mühe zu sein, das war in seinem Charakter die schöne Frucht aus einer großen Innigkeit des Gemüts. Aber der ganze Mann war das nun einmal nicht. In ihm war Leidenschaft des Erkenntnistriebs, wie nur in irgendeinem seiner Zeitgenossen in jenen leidenschaftlichen Tagen der Philosophie. Es ist Selbstironie, wenn er über den „logischen Enthusiasmus" der Kantianer klagt. Sein eigener „Enthusiasmus des Lebens" war im innersten gebrochen und, im strengsten Wortsinn, widernatürlich auf Logik und logische Anwendung im Erkennen gestellt. Jede Auffassung Jacobis und seiner Philosophie ist von Haus aus falsch, die dies nicht durchschaut hat, daß Jacobis lebensbestimmender Grundtrieb nicht Kultus des Irrationalen, sondern Leidenschaft der rationalen Erkenntnis war. Dies ist ein unversöhnlicher Widerspruch in der Natur, nicht erst in den Resultaten der philosophischen Gedanken, wenn auf solche Weise die Gottheit bewiesen und die Religion nicht zerstört werden sollte. Was dies zuletzt für Jacobis Philosophie bedeutet hat, davon später. Fürs erste hatte dies alles für den Menschen Jacobi die Wirkung, daß seine Güte sich mit einer rücksichtslosen Energie verband, um jeden Preis zur Klarheit über sich selbst und seine Erkenntnisansprüche durchzudringen. Und Jacobi liebte es, an den Gedanken anderer sich zu befreien; wo es denn nicht ausbleiben konnte, daß er, in der Leidenschaft seines Ringens um das Ziel, der fremden Interessen und Überzeugungen recht wenig achtete, und ohne Bedenken niedertrat, was ihm nicht Stufe zur Selbstvollendung werden wollte. Dies machte ihn zum schroffen, oft unerbittlichen und scheinbar eigensinnigen Polemiker, der sich viele Feinde und wenig Freunde schuf. Wohl war sein Eigensinn vielmehr ehrliche Leidenschaft und Kampflust im Streit um die Wahrheit; aber es kam eine Anzahl von äußeren und inneren Umständen hinzu, Imponderabilien des Charakters und der umstrittenen Sache, die es bewirkte, daß er, namentlich in der religionsphilosophischen Polemik, leicht als zänkisch und bei Übelwollenden gar als denunziatorisch gelten konnte. Der Streit um das Wesen Gottes ist immer mißlich, wenn Zeit und staatliche Ordnung eine bestimmte Gottesvorstellung, mehr oder weniger genau umschrieben, bei Strafe befohlen haben. Die Atheismusriecherei im Zeitalter Kants und Fichtes ist eine der unerquicklichsten Erscheinungen jener Zeit, und sie hat allenthalben auch den Streit der Philosophen um und nach Kant unerträglich vergiftet.

Jacobi nun stand mit der Stoßkraft seines höchsten Interesses gerade inmitten dieser Probleme; er mochte es noch so gut und sachlich damit meinen, es war schwer, in einer gerade darin so nervös gewordenen Umgebung, damit reinen Herzens zu bleiben.

Und es kam noch eins hinzu: Jacobis Weltgebäude stand fest auf dem Grund, den er einmal für seine Philosophie gewählt hatte: auf der Untrüglichkeit des Instinktes. Er hatte also von der Kritik alles dessen, was über diesem Grund sich aufbaute, prinzipiell nichts zu befürchten. Es mochte da stürzen und zu-

grunde gehen, was fallen mochte: im Gegenteil; der Alleszermalmer Kant war ihm und seinem kritischen Ehrgeiz ein Sporn und Vorbild zu unerbittlicher Kritik. Mit seiner unantastbaren Gewißheit im Rücken hat es sich Jacobi darum nicht versagt, mit jenem gewissen Übermut sein kritisches Vermögen an allen und jeden Gegenständen zu erproben, der ihm den Vorwurf der eigensinnigen, wissenschaftsfeindlichen und selbst hämischen Verneinung reichlich genug eingetragen hat. So hat sich Jacobi oft und vielfältig selber ohne Not schwer geschadet und der Mann, dem Freundschaft das höchste Gut auf Erden war, besaß eine Art von Virtuosität, sich aus reinsten Motiven heraus dermaßen unbeliebt zu machen, daß ihm kaum ein einziger seiner Freunde durchs ganze Leben ununterbrochen treu blieb. Er besaß die Fehler seiner Vorzüge in zu hohem Grade und die gewisse unklare Überschwenglichkeit, die der gerechte Beurteiler viel mehr in seinem empirischen Dasein, als in dem Ton und Gang seiner Schriften antreffen wird, wirkten damit so zusammen, daß das Gesamtbild des Mannes mehr und mehr Gefahr laufen konnte, einer summarischen Verurteilung anheimzufallen. Jedenfalls ist nun dies unbestreitbar, daß Jacobi, sofern an ihm eine Schuld war, diese Schuld reichlich gebüßt hat durch das Urteil, das er bis auf den heutigen Tag in der Geschichte tragen muß. Ob und inwieweit daran etwas geändert werden soll, das ist die vornehmste Frage, die hier übrig bleibt. Es ist nichts, als eine Vorbereitung auf ihre Lösung, wenn darüber zuerst Jacobis Zeitgenossen selber noch einmal befragt werden sollen.

Man kann sich aus der großen Verwirrung der Parteien, die sich damals gegenseitig bekämpften, als Jacobi in dies Wirrsal eingriff, einigermaßen einige Ordnung unter den Gegnern Jacobis schaffen, wenn man sich daran hält, daß Angriff zum Gegenangriff herausfordert. Jacobi nun kämpfte zeitlebens vornehmlich mit zwei Fronten. Er bekämpfte den Verstandesabsolutismus und den Vernunftabsolutismus und was er so nannte.

Die Verstandes- oder Begriffsabsolutisten waren die Aufklärer; ihr Schutzheiliger: Spinoza. Die Vernunft- oder Ich-Absolutisten waren die Schüler Kants, die sich transzendentale Idealisten nannten. Ihr Vorbild sollte der mißverstandene Kant, mehr noch der „umgekehrte" Spinoza sein.

Jacobi, indem er Kant in der Hauptsache, daneben Hume, vor allen andern aber Platon als heroische Zeugen für sich in Anspruch nahm, bekämpfte in beiden den Versuch, das Unbegreifliche in Begriffen des Verstandes oder der Vernunft verständigen zu wollen.

Sein erster, öffentlicher Gegner war Mendelssohn, der ihm in der Sache wohl unterlag, der ihn aber vor der wissenschaftlichen Welt durch die Art, wie er Jacobi zur Äußerung reizte, gleich von Anfang an in Nachteil setzte. Denn Mendelssohn erschien in diesem Streit als der Verteidiger Lessings, als der Vorsichtige, Abwägende, der mit dem Vorrecht der öffentlich bekannten Freundschaft, die ihn mit Lessing verbunden hatte, Jacobi mehr examinierte, wie der Kenner den Dilettanten prüft, als anhörte und gelten ließ. Mendelssohn hatte den Ruf des bewährten Fachmannes; Jacobi hatte sich als Liebhaber der Philosophie zuerst bekannt gemacht, und die persönliche und selbst novellistische Art, mit der er sich gegen den nüchtern auftretenden Gegner abhob, war nicht geeignet, das Zutrauen eines von Haus aus keineswegs seine Partei nehmenden Publikums zu vermehren. Denn in den gelehrten Kreisen herrschte noch durchaus der Geist der Aufklärung, und Wenige waren, die in seiner Bekämpfung ein Verdienst erblickten. Als dann Kants Beispiel einen nicht allzuraschen Umschwung der öffentlichen Meinung bewirkte, war Jacobis Vorläufertat entweder vergessen, oder es blieb in der Erinnerung gerade das zurück, was ihn nun seinerseits von Kant unterschied, anstatt dessen, was ihn mit ihm verband. Und als dann später die Zeit kam, in der die Philosophie sich seiner eigentümlichsten Gedanken bemächtigte, da war er zu alt, um noch als ihr wahrer Urheber allgemein verstanden zu werden und um diesen Sachverhalt zu verstehen. Es liest sich nicht ohne gewisse Wehmut, wenn Jacobi zwei Jahre vor seinem Tode von Hegel, der ihm ein tieferes Verständnis für seine Philosophie bezeugt hatte, schreibt: „Er mag wohl recht haben, und gern wollte ich mit ihm noch einmal alles durchversuchen, was die Denkkraft allein vermag, wäre nicht der Kopf des Greises zu schwach dazu".[1] Es war das Schicksal seines Lebens, daß er allemale, entweder zu früh, oder

[1] Jacobi an J. Reeb, Mai 1817. Jacobis Briefwechsel, Bd. II, S. 468.

zu spät für seine Zeit geboren war. — Mendelssohn und seine Freunde beriefen sich darauf, daß es für den ernsthaften Forscher außerhalb der Begriffe und Beweise nichts geben könne, was zur Erörterung in der Philosophie geeignet sei. Darin waren sie zweifellos im Recht, insofern sie sich als die Vertreter der Wissenschaft achteten. Aber Jacobi leugnete freilich diese universale Gültigkeit des wissenschaftlichen Prinzips in der Philosophie, und er machte sich damit einer offenbaren Paradoxie schuldig. Darauf wiesen nun die Gegner mit Fingern, nannten ihn einen Schwärmer, Phantasten und Fürsprecher des Obskurantismus, und glaubten ihre Sache gerettet und in guter Sicherheit.

Das wäre in der Ordnung gewesen, wenn diese Philosophen selber sich von Widersprüchen frei gehalten hätten; nun aber verhielt es sich so, daß sie wohl des religiösen Gefühls und der supranaturalistischen Überschwenglichkeiten in der Philosophie Jacobis spotteten, selber aber mit Ernsthaftigkeit an ihren Gottesbeweisen und an den Erörterungen und Deduktionen über die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele sorglos weiterspannen, obwohl es einem echten, wissenschaftlichen Verstand einleuchten mußte, daß dies Gegenstände waren, die ihrem Wesen nach die begrifflich-wissenschaftliche Objektivierung verboten. Hier war Jacobi am rechten Platz und mit einem Male der gewaltig Überlegene. Er zeigte den Neunmalweisen, daß sie zwar ledern genug, darum aber doch nicht mit einem Deut von Recht mehr, als er selber, von den göttlichen Dingen als wie von handgreiflichen Gegenständen sprachen und Beweisführungen vorbrachten, als ob es sich um Erkenntnisgewißheiten nach geometrischer Methode handelte. Hume und Kant waren da zwei unüberwindliche Helfer, und die Kartenhäuser der Popularmetaphysik mußten ohne Widerstand über den Haufen fallen.

Diese Gegner also waren im Grunde von geringer Bedeutung, und ihre Einwendungen ohne Gewicht, weil ihr eigener Standpunkt unhaltbar geworden war. Trotzdem haben es diese Gegner bewirkt, daß von Anfang an auf Jacobis Schwächen ein Makel fiel, der nicht mehr auszulöschen war, und daß gewisse Sprünge in seinem Denken, auf die sie mit Fingern gewiesen hatten, im Bewußtsein der nächsten und übernächsten Generation hafteten und durch nichts mehr zu verwischen waren. Diese ersten Gegner Jacobis waren längst verstummt und ihre eigenen Meinungen vergessen, als ihre Einwendungen und Anklagen bei den späteren Widersachern seiner Philosophie noch in alter Kraft und Wirkung standen. Das mißlichste aber war, daß Jacobi nicht aufhören konnte, den advocatus diaboli zu spielen. Er selber lobte immer das, was er nicht meinte, um das, was er im Augenblick für das Schlimmste hielt — und das war immer der gegenwärtige Gegenstand seiner Polemik —, desto empfindlicher zu treffen und niederzuschlagen.

Gegen den Aufklärungsrationalismus lobte er so das Gefühl und die Empfindsamkeit, die politische und die moralische Revolution, das philosophische Berserkertum und das Genieswesen, und wunderte sich, wenn die so angegriffenen Pedanten sich die Gelegenheit zunutze machten und ihn als Libertiner oder als Schwarmgeist brandmarkten.

Gegen die transzendentalen Idealisten wiederum lobte er Spinoza über alle Maßen als den einzig konsequenten Philosophen „des Wissens", das heißt der begrifflichen Erkenntnis, erklärte sein System für unwiderlegbar und in gewissem Sinne für überhaupt unerschütterlich, und fühlte sich dann böswillig mißverstanden, wenn die Angegriffenen ihn einer beschränkten und überwundenen Auffassung vom Wesen des Logischen und der Transzendental-Erkenntnis beschuldigten. Notwendig mußte das mit der Zeit Unsicherheit in ihm selber über den geraden Ausdruck seiner Philosophie erzeugen, davon das Ende die resignierte Erklärung war, daß er den Geist der Zeit nicht mehr verstehe. Die Zeit aber sah sein wechselvolles Spiel mit widersprechenden Grundsätzen, und ohne lange zu untersuchen, wie er dies so und jenes anders meinte, griff sie eines seiner selbstgeprägten, verhängnisvollen Schlagworte auf und erklärte ihn für einen Mann, dessen Kopf und Herz sich in einem Gegensatz der Überzeugungen befänden, woraus sich dann mit Fug ergab, daß solch eine Philosophie mit doppeltem Boden überhaupt nicht ernst genommen zu werden brauchte.

Einem Manne, wie Kant, dem auf die eindeutige Klarheit der Grundsätze und Problemstellungen alles ankam, mußte vor allem ein unüberwindliches Mißbehagen aufsteigen, wenn er sich einer Denkungsart gegenüber sah, die mit unverkennbaren Elementen seines eigenen Geistes andere verband, die seiner Auffassung von wissenschaftlicher Denkungsart stracks zuwiderliefen.

Kant, der im Alter noch gegen Fichte erklären mußte: „Gott bewahre uns vor unseren Freunden", ist aus der Stimmung dieses Stoßseufzers Jacobi gegenüber niemals ganz herausgekommen. Er hat Jacobi direkt und indirekt seine Anerkennung und Sympathie bezeugt, worüber Jacobi ehrlich stolz und erfreut war[2]; allein diese Bekundung war von jener diplomatischen Art voll vielfacher Mentalreservationen, die Kant im Lauf seines Lebens sich nahezu zur Maxime gemacht hatte, wenn es galt, unbequemen Nachbarschaften auf erträgliche Weise aus dem Weg zu gehen. Kant konnte vor allem der Jacobischen Spekulation den Beigeschmack der „Genieschwärmerei" nicht vergeben. Er vermißte ebenso sehr eine deutliche Problemstellung, wie die wissenschaftliche Methode, und glaubte zum Ersatz dafür sehr erhaben, aber dunkel klingende Ansprüche auf gewisse höchste und unantastbare Gefühle und Gefühlswerte zu bemerken. Der Abwehr solcher Machtansprüche galt vor allem seine Nachricht „von einem neuerdings erhobenen, vornehmen Ton in der Philosophie". Wobei es dahingestellt bleiben mag, ob sich bei Kant in Rücksicht auf eine solche Denkungsart bei Jacobi ein wirkliches Vorurteil ausgebildet hatte: in welchem Falle Kant an der Spitze derjenigen gestanden hätte, die sich außerstande zeigten, Jacobis eigentliche Problemstellung und die daraus folgenden, eigentümlichen Lösungsversuche in Bausch und Bogen zu sehen und zu würdigen; — oder ob für Kant, dem der reine Wille allein, wenn schon irgend etwas absolut Gutes in der Welt angetroffen werden sollte, dies Gute war, der „Tugendtrieb" und „der moralische Instinkt" Jacobis ein grundsätzliches Motiv zur Ablehnung dieser Philosophie war.

Die Wahrheit von alledem ist, daß sich Jacobi mit Kant in den allerersten Entscheidungen über Wert und Bedeutung der Philosophie nicht in der gleichen Auffassung begegneten.

Für Kant war die Philosophie einmal Kritik und Methodologie des Erkennens; zum andern Erkenntnis und Kritik der Formen unseres Willens und seiner Betätigungsmöglichkeiten, nicht mehr und nicht weniger: also Wissenschaft und wissenschaftsbegründende Elementarlehre des Erkennens. Für Jacobi war die Philosophie

[2] Vgl. Jacobis S. W., Bd. III, S. 520 f.; ferner Jacobis Briefwechsel, Bd. I, S. 511.

Begründerin der Religion; ja, auf der höchsten Stufe Religion selbst, und damit das denkbar äußerste Gegenteil von Kritik und Erkenntnis, sofern das Wesen der Religion nicht im Kern verfälscht werden sollte. Dabei mochte der Weg zum Ziel der Jacobischen Philosophie immerhin durch den Gebrauch der von Kant gewiesenen Methodenlehre und Erkenntniskritik gefördert werden: Was Kant Zweck war, das eben war für Jacobi Mittel, und dieser Sachverhalt an und für sich war Kant so deutlich, wie seinem Schüler Jacobi.

Kant aber nannte dies, den Zweck zum Mittel für einen außerhalb angenommenen Zweck machen, wenn er höflich war: einen Mißbrauch der Vernunftbegriffe; Jacobi seinerseits nannte dies, das Mittel zum Selbstzweck machen, wie er es verstand: eine leere und anmaßende Spielerei der Vernunft mit sich selber, von Nichts und zu Nichts. Angesichts dieses Sachverhalts war Höflichkeit das beste Mittel, sich im äußeren Frieden gegeneinander zu bewahren. Freundschaft und Übereinstimmung war unmöglich; offene Gegnerschaft wollte Jacobi nicht, der in so vielen Punkten auf Kants Autorität sich stützte, und Kant nicht, der in Jacobi, wenigstens im Vergleich zu vielen seiner Fachgenossen, den aufgeklärten und feinsinnigen Menschen schätzte.

Nach Kant war es besonders Fichte, der in seinem Verhältnis zu Jacobi sich von wechselnden Bestimmungsgründen hin und hergezogen fühlte. Immerhin hat auch Fichtes Gegnerschaft sich mit nur geringfügigen Ausnahmen temperamentvollen Widerspruchs in vorsichtigen Grenzen gehalten, und schließlich überwogen Achtung und Freundschaft den betonten Gegensatz. Die Entfremdung hatte ihren Höhepunkt erreicht, als Fichte Jena verließ und Jacobi das System der Wissenschaftslehre als logischen Emanatismus und als umgekehrten Spinozismus bezeichnet hatte.[3] Rein-

[3] Vgl. Jacobis offenen Brief an Fichte 1797. S. W., Bd. III, S. 8 ff. Ebenso Bd. IV, Abt. I, Vorrede S. XXXVI. Im allgemeinen darf man sagen: Fichte und Jacobi sind einander wert gewesen im gegenseitigen Mißverstehen. Fichte konnte unterm 1. Januar 1800 an Reinhold schreiben: „Ich fürchte, daß er (Jacobi) . . . die eigentlich persönliche Freiheit des endlichen Wesens läugnet (!), um alle Thätigkeit in diesem auf den Unendlichen, als den letzten Grund derselben zu übertragen." (Vgl. Fichtes Briefwechsel, Bd. II, S. 279.) Das heißt also, Fichte beschuldigt Jacobi des Occasionalismus, oder einer irgendwie sonst ver-

holds Vermittlung, vor allem aber die innere Affinität selber, die insbesondere auf dem Gebiet der Sittenlehre zwischen Jacobi und Fichte bestand, bewirkte die erneute Annäherung.

Derjenige unter den neuen Philosophen des Idealismus, der sich von Jacobis Angriffen am meisten getroffen fühlte, war Schelling. Sein „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" strotzte von Invektiven gegen den alternden Glaubensphilosophen, brachte aber an Gründen gegen dessen Lehre kaum etwas Neues hinzu. Es blieb bei dem gewohnten Schauspiel: Jacobi verstand durchaus den Geist der idealistischen Philosophie, und damit auch Schellings Identitätslehre, falsch und er kämpfte unter schiefen Voraussetzungen gegen sie in einem Ton der Überlegenheit, der die grobe Antwort Schellings wenigstens begreiflich macht. Schelling seinerseits aber verstand Jacobi so wenig, wie dieser ihn. Ein jeder sah und kannte nur sich und sein Ziel, und sie stießen sich an und ab, „wie Billardkugeln". In der Hauptsache lief Schellings Verteidigung und Gegenangriff darauf hinaus, daß Jacobi mit seiner toten Auffassung von der Natur überhaupt außerstande sei, einen lebendigen Zusammenhang zwischen Subjektivität und Objektivität zu erzeugen und den Prozeß der Entwicklung zu verstehen, der das Wesen alles Lebens sei.[4] Wer darum nicht zwischen dem Gott am Anfang (deus implicitus) und dem Gott am Ende (deus explicitus) der Gesamtentfaltung begrifflich unterscheiden kann, dem fehlt jede Möglichkeit zum Glauben an eine Offenbarung und zu ihrer Deduktion.[4] Denn Offenbarung ist nur durch die Vermittlung einer göttlichen Natur möglich. Der Gott Jacobis ist ein starres, willkürliches Dogma, das nur eine „erbärmliche und unwissende Sophistik" oder eine leere und verschwommene Gefühlsbehauptung zu stützen vermag.[5] Schellings Gott sollte seine Existenz aus exakten, wissenschaftlichen Erkenntnissen befestigt wissen. Jacobis alte Liebe, die Scholastik, wurde von Schelling ans Tageslicht ge-

wandten, anderen Art von starrer Verknüpfung der natura naturata mit der natura naturans. Jacobi seinerseits konnte es über sich gewinnen, J. P. Richters clavis Fichteana, diese an sich witzige Verspottung eines extremen Solipsismus, als eine ernstliche Parodie der Fichteschen Philosophie über die Massen zu loben. (Vgl. Fichte an J. Paul Richter, Briefwechsel, Bd. II, S. 290.)

[4] Vgl. Schellings Denkmal, S. 72 ff., S. 80—94.

[5] Ebenda, S. 112 ff. — [6] Ebenda, S. 172.

zogen. Freilich enthüllte sich zur gleichen Zeit Schellings Unvermögen, das Problem der Religion, an das diese Gebrechen des Jacobischen Denkens unablöslich gekettet waren, auch nur zu sehen, geschweige denn, es zu verstehen und zu würdigen. Er hielt sich statt dessen daran, Jacobis Widersprüche und Unmöglichkeiten auseinanderzulegen, die darin bestanden, daß Verstand und Vernunft in Jacobis Philosophie die feindlichen Brüder spielen und der Verstand, entgegen allen Voraussetzungen einer „verständigen", das heißt einer überhaupt begreiflichen Organisation, das schlechthin Unverständige, Absurde, und dadurch das Element in der geistigen Natur des Menschen sein sollte, durch das der Sinn einer solchen Organisation selber zum Unsinn wird.

Im übrigen verstand es Schelling, der in der hämischen Auslegung gegnerischer Äußerungen allerdings ein Meister war, ungleich besser, gereizt, wie er war, Jacobis eigene, so häufig recht unglücklichen Formulierungen, so zusammenzustellen, daß das nachgerade schon gewohnheitsmäßig so gesehene Zerrbild der Jacobischen Philosophie seine historische Fixierung erhielt. Statt einer sachlichen Kritik über den Wortlaut hinaus, den Jacobis Urteile über sich selber darboten, und durch die er sich selber seine Sache nur verdunkelte, häufte Schelling alle die Argumente, die sich auf den persönlichen Charakter dieser Philosophie wirklich oder angeblich anwenden lassen und glaubt schließlich genug getan zu haben, wenn er die Sprache Jacobis als greisenhafte Geschwätzigkeit, die Lehre als Gefühls- und Ahndungsgestammel und die Motive der Jacobischen Schriftstellerei als Obskurantismus und Atheistenschnüffelei brandmarkt.

Mit dieser Polemik, die selbst nicht allen Freunden Schellings gefiel, war vor allem für das Verständnis oder für die kritische Vernichtung der Glaubensphilosophie wenig genug ausgerichtet. In Wahrheit tat gerade Schelling gut daran, sich in eine nicht allzu genaue Kritik der Jacobischen Gedanken einzulassen, wenn er Wert darauf legte, sich selber, im Gegensatz zu Jacobi, als einen streng kritischen und exakten Forscher hinzustellen. Denn bei genauerem Zusehen wären die Übergänge und Verbindungsfäden immer deutlicher geworden, die auf eine zwar verborgene, darum aber nicht weniger verkettende Art seine Spekulation mit derjenigen Jacobis verknüpfte. Denn in diesem Punkte hatte doch Fichte das Richtige

gesehen: daß zwischen Kant und Jacobi eine Entscheidung notwendig war, und daß man diesem sich ergeben mußte, wenn man jenen in gewissen Punkten verließ und nicht einfach auf den alten Standpunkt der geometrischen Metaphysik zurückkehren wollte.

Jacobis reichliche persönliche Beziehungen erhielten ihm zeitlebens wenigstens das Wohlwollen der meisten einflußreichen Schriftsteller. Nach seinem Tode war seine Philosophie allzusehr aus den Interessenkämpfen der philosophischen Systeme ausgeschieden, als daß sie leidenschaftliche Gegner gefunden hätte. Schopenhauer, der von der einen Seite her sehr richtig einsah, daß Jacobi in die Verwandtschaft der Schelling- und Hegelschen Philosophie zu rechnen sei, ehrte die Glaubensphilosophie mit den gleichen Beschimpfungen, wie die seiner verhaßten Lehrer. Von der andern Seite ist freilich Schopenhauers Blindheit für die sachlichen Übereinstimmungen erstaunlich, die sofort hervortreten, wenn man Jacobis übergeordneten Begriff der Religion auf sich beruhen läßt, und sich nur an die Philosophie des Instinktes hält, welche die eigentliche Metaphysik Jacobis ausmacht. Die philosophische Geschichtsschreibung hat sich dem Einfluß der gegnerischen Kritik dieser Philosophie nicht ganz entziehen können; und sie hat auf das Schuldkonto Jacobis nicht selten Erscheinungen seines Zeitalters geschrieben, die ihm und seinem Denken selber entschieden zuwider waren, zumal wenn man von der endgültigen Ansicht des reifen Mannes immerhin einiges von dem darstellerischen Übermaß des Ausdrucks abzieht, was der Allwill und der Woldemar und die frühe, einflußreiche Freundschaft mit Hamann verschuldet haben mögen.

Einigermaßen charakteristisch für diese historische Beurteilung Jacobis — von verschiedenen Standpunkten aus — ist die Kritik Erdmanns, Zirngiebls, des Biographen, und Ch. A. Thilos, deren Argumente hier in der Kürze genannt werden sollen:

J. E. Erdmann hielt sich an Jacobis Sittenlehre, die in der Tat in der breiten Behandlung, die sie bei Jacobi gefunden hat, besticht und leicht den Eindruck erweckt, als enthalte sie „das Wesentliche" seiner Philosophie. Erdmann nun nennt das Prinzip der „ursprünglichen Sittlichkeit" bei Jacobi, das heißt, das Prinzip der freien Anerkennung einer über- und außermechanistischen Ordnung des höheren Trieblebens (im sittlichen Trieb), „das Prinzip

der aristokratischen Subjektivität"[7], nicht ganz dessen eingedenk, daß auch Fichte diese freie Wahl des Charakters zwischen Freiheitslehre und Determinismus gefordert hatte, ohne daß ihm gegenüber diese Charakteristik Platz gegriffen hätte. Erdmann erkennt in Jacobis persönlichem Drang nach Gewißheit nur das Sichselbersuchen und Sichselberaussprechen einer wissenschaftlich ziemlich belanglosen Individualität und nennt kurzerhand gefühlsmäßigen Subjektivismus, was nur im Temperament des Schriftstellers persönliche Energie war, die den Willen und den ernsten Zweckgedanken nicht ausschloß, eine objektiv-allgemeingültige Begründung eines objektiv so auffallenden Phänomens, wie es die Religion ist, zu suchen und zu versuchen. Erdmann fertigt denn auch all dies „Wesentliche" der Jacobischen Denkungsart mit den Worten ab: „Der Subjektivismus, welcher in aller Glaubensphilosophie herrscht, herrscht auch bei Jacobi, der vorzugsweise . . . die individuell-subjektive Seite hervortreten läßt".[8]

Zirngiebl hat sich von vornherein eine Ansicht der Dinge geschaffen, die ihm eine objektive Abwägung des ihm so sehr vertrauten Gegenstandes ziemlich erschwert: er erklärte Allwill und Woldemar für die im Grunde einzig maßgeblichen, philosophischen Schriften Jacobis[9] und geriet damit natürlich in die Notwendigkeit, jeden Fortschritt, jede naturgemäße Abklärung des reiferen Schriftstellers für nebensächlich oder gar für nicht vorhanden zu halten. Aus diesem mißlichen Standpunkt heraus urteilte Zirngiebl wie ein früher, zeitgenössischer Freund der neuen Philosophie etwa geurteilt hätte: Kant hat einen Zwiespalt zwischen der Aufgabe der Vernunft und der erwiesenen Nichtigkeit der Substanzvorstellungen übrig gelassen[10], und Jacobi hat diesen „Fehler der Vernunftkritik", den Ding-an-sich-Begriff, zuerst auszugleichen versucht.[11] Dies ist in der Folge Schelling gelungen.[12] Jacobi ist sein nicht ebenso glücklicher Vorläufer.[13] Und was war der Grund des Mißlingens? Jacobis voreingenommener Naturhaß und seine außer und über das Vernunftgesetz sich stellende Begründung der Sittlichkeit (das heißt also: sein Versuch zu einer Philosophie der Re-

[7] Joh. Ed. Erdmann, Gesch. der Philosophie, Bd. III, S. 340.
[8] Ebenda, S. 335 f. — [9] Vgl. Zirngieblś Monographie, S. 25—26.
[10] Ebenda, S. 312 f. — [11] Ebenda.
[12] Ebenda, 313—319. — [13] Ebenda, S. 320—327.

ligion).[14] Soviel Gründe, soviel schiefe und halbschiefe Auffassungen. Aber in seiner besondern Aufgabe und in seinen besonderen Absichten den Philosophen zu belassen und ihn allein aus ihnen heraus zu beurteilen, das war dem gelehrten Darsteller seiner Philosophie nicht möglich. Darum mußten Allwill und Woldemar die klassischen Bücher dieser Philosophie sein; denn in ihnen war sich Jacobi in der Tat noch nicht völlig über seinen eigenen Weg klar: er suchte noch durch das Sittengesetz und mit der praktischen Vernunft zu begründen, was ihm allein der Begründung bedürftig schien: die Natur der Religion. Es leuchtet ein: was im übrigen hier zur Kritik des Philosophen und seiner Philosophie noch beigebracht werden kann, muß notwendig unwesentlich sein und an dem Kern der Sache vorbeireden.[15] Es erübrigt sich daher das Referat über den Rest dieser Kritik, die das Schwächste an Zirngiebls Buch ist, trotz des gelehrten Aufwands.

Chr. A. Thilo endlich hat scharfsinnig, aber gleichfalls ohne den eigentlichen Kern der Jacobischen Lehre zu treffen, geurteilt[15]:

Von vielen schwachen Stellen in der Lehre Jacobis ist die schwächste seine Lehre vom Verstand.[16] Jacobi erklärt die Umsetzung logischer Zusammenhänge in reale für Blendwerk (wie übrigens Kant auch).[17] Aber wie durchschaut er dies Blendwerk? Mit dem Verstand? Dies ist unmöglich, denn dem Verstand stehen über die höheren Angelegenheiten der Vernunft (die Logik) keine Urteile zu. Oder mit der Vernunft? Aber die Vernunft ist bei Jacobi kein denkendes Vermögen, sondern nur anschauendes „Vernehmen". In Wahrheit soll der Verstand sich selber in dieser Einsicht ad absurdum führen. Es ist aber die vollendete Absurdität, wenn man mit dem Verstande einsieht, daß der Verstand zum Nihilismus führe, und diese Konsequenz absurd nennt. Denn dann ist das ein absurder Verstand, der seine Absurdität selber einsieht. Der Verstand ist bei Jacobi ein Walzenwerk, das blindmechanisch

[14] Ebenda, S. 330—334, 347.

[15] Bezeichnend ist, daß Zirngiebl den Mittelpunkt der Jacobischen Philosophie, die Lehre vom Instinkt, total übersieht oder ganz mißversteht; vgl. z. B. ebenda, S. 212 f.

[16] Chr. A. Thilo, F. H. Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen. In der Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VII, Leipzig 1876, S. 138.

[17] Ebenda, S. 141.

arbeitet.[18] Die Quelle für diese sonderbare Ansicht kommt aus Jacobi selber und seiner Unfähigkeit zu jeder Systematik. Was er aber selber nicht konnte, das imponierte ihm bei andern: daher sein fürchterlicher Respekt vor Spinoza.[19] Dieser wird ihm zur negativen Autorität. — Aber die Absurditäten, die aus der Natur des Verstandes folgen, haben damit noch kein Ende.

Die Vernunft soll den Verstand erleuchten und der Verstand soll der Vernunft das Bewußtsein geben. Beide sind also dunkel ohne einander. Woher nun das Licht? Die Erleuchtung bleibt aus. Der Verstand ist konsequent und endet im Nichts. Die Vernunft ist konsequent, und leugnet die Berechtigung dieses Verfahrens. Wer hat nun recht?[20]

Offenbar eine unlösbare Frage für denjenigen, der sich hartnäckig vor der Problemstellung, wie sie Jacobi zum wenigsten gewollt hat, verschließt, die gerade diese Herkunft des Lichtes, das heißt der objektiven Realgewißheit zum Gegenstande hat.

Im folgenden greift Thilo die in der Tat schwächste Stelle der Jacobischen Lehre in dieser Weise an:

Jacobis Freiheitslehre beruht auf der Annahme eines sittlichen Grundtriebs, der gleichzeitig wieder dazu dient, in Form eines Schlusses von der Freiheit auf ihren Urheber sich der Gottheit zu bemächtigen. Also nicht unmittelbar geoffenbart durch die Vernunft, sondern erschlossen erscheint der Gott Jacobis[21]; und dieser Schluß ist überdies mißlich: Qualis causa, talis effectus, das ist ein unsicherer Obersatz.[22] Aber mehr: ein Schluß ist gedacht, also eine Leistung des Verstandes. Demnach also offenbart nicht die Vernunft, sondern der Verstand den Gott. Wider seinen Willen schaut Jacobi seinen Gott nicht an, wie er wohl möchte, sondern erschließt ihn. Daher kommt es, daß die Natur ihm denn auch notwendig den Gott verbirgt, indessen ihn der „edle Mensch" offenbart.[23] Jacobi hätte also besser daran getan, Natur und Verstand zu kultivieren, anstatt sie zu verachten[24], zumal er infolge seiner Geringschätzung der Natur zu jeder echten Teleologie unfähig wird: er wird geradewegs in diesem Punkt zum Spinozisten, der alle Unterscheidungen aufhebt.[25]

[18] Ebenda, S. 143. — [19] Ebenda, S. 144. — [20] Ebenda, S. 148 f.

[21] Ebenda, S. 150—153. — [22] Ebenda, S. 152—153.

[23] Ebenda, S. 153. — [24] Ebenda, S. 154. — [25] Ebenda, S. 155—156.

Und wie nun weiter mit der Freiheit?

Sie ist gehemmt durch den Naturtrieb. Warum Gott dies zuläßt, ist sein Geheimnis.

Und am Ende dieses Geheimnisses das andere: ohne Freiheit keine Möglichkeit, daß Gott erschlossen werden könnte; und mit Gott keine Freiheit der Menschen, die an seine Vorsehung gebunden sind.[26] Am unglücklichsten ist der Versuch, aus dem Begriff des Absoluten die Persönlichkeit Gottes herleiten zu wollen.[27] Denn ein Sein mag wohl ohne Selbstsein unmöglich sein, meint Thilo; ein „Selbst" ist aber noch lange nicht soviel, wie Bewußtsein[28]; wo denn freilich die Jacobi-Kritik in ihr Gegenteil, nämlich in Jacobi-Verständnislosigkeit umzuschlagen droht. Denn unerörtert, was ein „Selbst" ohne den Begriff der, gegenüber einer Objektvorstellung, reflektierten Subjektivität, also ohne den Begriff eines Bewußt-Seins bedeuten kann, bedarf es der einfachen Erinnerung, daß für Jacobi „das Absolute" a priori kein Begriff, sondern die Ur-Wirklichkeit des objektiv Lebendigen ist, um einzusehen, wie bezeichnend hier die Kritik ihre eigenen, Jacobi fremden Wege geht und zu triumphieren meint, wenn sie plötzlich konstatiert, daß an einem beliebigen Punkte dieses voreingenommenen Voraussetzens Jacobi mit seiner Lehre nicht mehr ins Schema passe.

Der Rest der Kritik rundet dies Mißverstehen durch ein ebenso verfehltes Lob klassisch ab: Jacobi habe die Ethik glücklicher begründet, als Kant, indem er ihr das Gefühl der Achtung entschiedener als das Prinzip zugrunde gelegt habe, als jener (!). Nur wäre es gut gewesen, meint Thilo, wenn Jacobi schließlich auch gleich die Religion auf die Sittlichkeit gegründet hätte, anstatt umgekehrt.[29] Es ist ein gewisser, großer Zug in diesem Vorschlag zu einer summarischen Kurierung der Jacobischen Philosophie. Freilich etwas in der Art des Doktor Eisenbart. Denn allerdings sind alle Schmerzen geheilt, wenn man dem Kranken den Kopf abschneidet.

Diese Proben mögen genügen. Sie zeigen alle den gleichen, charakteristischen Mangel: die Abneigung dagegen, sich mit Jacobi auf dem Boden seiner eigenen Voraussetzungen auseinanderzusetzen und gegen die kritische Bescheidung, zu kritisieren, was Gegenstand der

[26] Ebenda, S. 159—160. — [27] Ebenda, S. 160.
[28] Ebenda. — [29] Ebenda, S. 162—164.

Kritik allein sein darf: die Möglichkeit und Berechtigung jener Voraussetzungen, in denen Jacobi zu verharren entschlossen war. Viele Fehler sind in Jacobis Grund- und Aufriß seiner Philosophie. Aber mehr und schlimmere Fehler zeigt eine Kritik, die, über den Bauplan hinweg, Dinge kritisiert, die auf diesem gar nicht vorgesehen oder in einen gänzlich anderen Zusammenhang gestellt waren. Alles in allem: Jacobis Philosophie gehört nicht zu den wissenschaftlichen Meisterwerken, an denen den Stein rücken, das ganze Gebäude aus den Fugen reißen heißt. Jacobis Philosophie ist im genauesten Wortsinn Stückwerk: Ein Mosaik zusammengestückter Elemente der verschiedensten Prinzipien des Denkens, Begehrens und der Lebensauffassung. In einer solchen Philosophie, wenn sie überhaupt, außer der mangelnden Exaktheit und Prinzipienfestigkeit, noch irgend einen Wert haben soll, muß das Wesentliche vom Unwesentlichen billig geschieden werden; zuvor: es muß zugestanden werden, daß in ihr ein Wesentliches aufgefaßt werden dürfe, unbeschadet einer Menge von historischem Bauschutt, der als unwesentlich zu vernachlässigen ist.

Ist eine solche Scheidung möglich, dann ist es Pflicht, sorgsam und über alles gerecht zu verfahren und nicht unter dem Vorgeben, Jacobi Gerechtigkeit widerfahren lassen zu wollen, gerade seine Irrtümer und sonstigen Menschlichkeiten zur Charakteristik zu verwenden, sondern allein die Momente dauernden Werts in ihm; unbekümmert darum, ob dadurch dem „historischen Bild" oder der Allseitigkeit dieses philosophischen Charakters einseitig Gewalt angetan wird. Es war der Zweck dieses ganzen Buches, objektiv darzustellen, was Jacobi war und lehrte, mitsamt allen seinen Widersprüchen, Schatten, Fehlern und Gebrechen. Soll zum Schluß der Mann und seine Philosophie nicht billigerweise aus der Geschichte des Denkens ganz ausgestrichen werden, so muß ein Rest aufzeigbar sein, der dafür bürgt, daß in Jacobi ein Wert für den Fortschritt des menschlichen Denkens verkörpert war. Und dieser Wert allein muß dann für sich reden, geschützt gegen alle Einwendungen, die aus der vergänglichen Natur seines persönlichen Trägers erhoben werden können.

Ob ein solcher Wert in Jacobis Philosophie verborgen sei, darnach sollen zuerst gleichfalls seine Zeitgenossen noch einmal befragt sein.

2. Die Freunde.

Schon Mendelssohn hatte nach der näheren Bekanntschaft mit Jacobis philosophischen Absichten zugestehen müssen, „daß er Jacobi mißkannt habe, indem er statt eines Liebhabers der Philosophie, einen Mann gewahr werde, der das Denken zu seinem Hauptgeschäft gemacht und Kraft genug besitze, sich vom Gängelbande loszureißen und seinen eigenen Weg zu gehen".[30] Denjenigen unter den Gegnern Jacobis, denen nicht, wie Schelling, die persönliche Kränkung die Augen verschloß, ist ohne Ausnahme ein ähnliches Urteil über Jacobi nicht erlassen worden; denn es zeigte sich doch von Anfang an und konnte auf die Dauer nicht ohne Wirkung bleiben, daß Jacobi aus der Entwicklung der zeitgenössischen Philosophie nicht hinweggedacht werden konnte, wenn diese verstanden werden sollte. An irgendeinem Punkt waren darum Jacobis Gegner fast durchweg seine Freunde, und da Jacobi sich sehr wohl seines verschiedenfachen Einflusses bewußt war, so konnte es nicht ausbleiben, daß er davon Gewinn zog und seine Widersacher zwang, gegeneinander zu gestehen, daß sie von ihm gelernt hatten.

Es ergab sich daraus das psychologisch oft recht verschränkte Spiel, daß Männer von selbst so gehobenem Führerbewußtsein, wie etwa Fichte und Hegel, Jacobi vor der Öffentlichkeit desto höher stellten, je mehr sie sich bemühten, den zugestandenen Einfluß, den er auf sie geübt hatte, gewissermaßen in die Logik der Vernunft selber emporzuheben. Der Unterschätzung Jacobis und seiner mangelnden Systematik hielt auf diese Weise eine gelegentliche Überschätzung die Wage; eine Überschätzung, die bei dem Vergleich mit Platon und Kant nicht Halt machte, sondern Jacobi sogar über Kant hinaushob.[31]

Es kam Jacobis persönliche Liebenswürdigkeit, sein ausgeprägter Sinn für Freundschaft und gewinnende Geselligkeit hinzu, um ihn für die Dauer seines Lebens mit einem Ring von Gleich- oder Ähnlichgesinnten zu umgeben, aus deren Urteil sich doch immer-

[30] Vgl. Jacobis S. W., Bd. IV, Abt. I, S. 95.

[31] Als Beispiel mag das Urteil Fichtes hier stehen, den Jacobi mehr als einmal einen der tiefsten Denker der Zeit nannte. „Dies ist er mir gewesen, weit über Kant, seit ich ihn ganz kenne, und dies wird er mir stets bleiben" (Fichte an Reinhold, 8. I. 1800); vgl. Fichtes Briefwechsel, Bd. II, S. 278.

hin die öffentliche Meinung seiner Zeit ziemlich maßgebend zusammensetzte.

Aber eben um dieser eingeflochtenen, stark persönlichen Beweggründe willen ist es oftmals nicht leicht, das objektive vom subjektiv und gemütsmäßig bestimmten Urteil seiner Anhänger und Freunde zu unterscheiden. Auch hier läßt sich vieles in der großen Linie der Gedankenzusammenhänge besser und kürzer sagen, als in dem Versuch, den zahllosen persönlichen und durch den Zufall bedingten Zusammenhängen nachzugehen und ihre wechselnden Bedeutsamkeiten zu wägen. Jacobi hatte von Anfang an alle diejenigen auf seiner Seite, die in der Verbreitung und Verflachung der Leibniz-Wolffischen Schule den Ausgang und endgültigen Verfall einer überlebten, vom Mittelalter her ererbten Philosophie erblickten. Die Reaktion, die Jacobi vertrat, war ja an sich keineswegs neu; in England und Frankreich hatte sie ihre Vorbilder in verschiedener Gestalt. Das Kulturprinzip des Individualismus und der moralischen Selbstbestimmung war im Grunde seit den Tagen der Reformation in Deutschland gegenüber dem Prinzip der Autorität und der verstandesmäßigen, dogmatischen Erkenntnisvoraussetzungen wach und in zunehmendem Wachstum stark geworden. Der kirchenfeindliche Pietismus war der vorzüglichste Träger dieses neuen Prinzips. Nach manchen Wandlungen und Anpassungen an den herrschenden Geist des ausgehenden Mittelalters hatte der Pietismus endlich im achtzehnten Jahrhundert die innere Kraft und Reife gefunden, aus sich heraus die Revolution des Kulturgeistes zu erzeugen. Mit einem Male stellte er eine ganze Reihe seiner Söhne zugleich in den Streit um die neuen Ziele. Darunter Hamann und Kant, Jacobi und Hemsterhuis, Goethe und Herder und viele andere mehr.

Hamann vor allem war einer der Eifrigsten, den neuen Konflikt der Ideen in ihrem Kern zu packen und in extremen Gegensätzen aufgefaßt, einander gegenüberzustellen. Die Herrschaft des Verstandes mußte vernichtet, die des mystischen Schauens aufgerichtet, die Autorität der Priester jeder Art von Kirche gebrochen, das freie Verhältnis des Einzelnen zu den höchsten Lebenswerten wiederhergestellt werden, wie es „das Naturrecht" der menschlichen Vernunft verlangte. In Hamann fand Jacobi einen begeisterten und gefährlichen Freund. Nicht wenige von seinen dithyrambischen

Angriffs-Rhapsodien auf Verstand und formale Erkenntnis schrieb Jacobi, hingerissen von dem persönlichen Zauber und den redemächtigen Verlockungen des nordischen Magus. Nicht immer zum Vorteil der Sache. Doch war es etwas anderes und mehr, als die bloß gemeinsame Stimmung, was Hamann mit Jacobi verknüpfte.

Eine Philosophie des theoretischen und praktischen Individualismus hatte zuerst die Aufgabe, alle objektiven und autoritativen Ansprüche zu prüfen und in Zweifel zu ziehen: der Ausgang der Philosophie war die Skepsis.

Gegenstand dieser Skepsis war zunächst das Dogma von der Herrschaft des Begriffs in aller Erkenntnis. Was war der Begriff? Offenbar ein Produkt der Sprache. Was aber ist die Sprache? Offenbar das höchst wechselbare, höchst individualisierte und dazu wunderbare, höchst lebendige und unmittelbare Instrument der vernünftigen Natur. Wenn die Sprache die Begriffe schafft, schafft sie dann nicht ebendadurch Erkenntnis, Wissenschaft und alle Systematik des Denkens? Soll also Wissenschaft kritisiert werden, so bedarf es vor allem einer Kritik der Sprache. Wie aber ist diese gegenüber dem Proteuscharakter des Wortes möglich? Sprachbewunderung und Sprachskepsis verbinden sich zu wunderlichen Spekulationen, aus denen denn auch Hamann zeitlebens nicht herauskam. Jacobi bewunderte Hamann um seiner tiefen Einblicke in das Wesen der Sprache willen; Hamann seinerseits bewunderte die ihm fremde, systematische Kraft Jacobis, die Sprachkritik überhaupt irgendwie nutzbar zu machen für ein zusammenhängendes System der Philosophie.

In Jacobis Programm einer „Metakritik der Vernunft durch eine Kritik der Sprache" glaubte der entzückte Hamann die Lösung der letzten Probleme angekündigt. Jacobi freilich erntete aus dieser Nutzbarmachung seines philosophischen Scharfsinns die schlechtesten Früchte für seine Philosophie. Denn gerade an seinem Vorurteil über die Sprache scheiterte ihm die Einsicht, daß nicht „das Wort" die Vernunft, sondern allein die Regel der Vernunft die Entstehung und das Wesen der Sprache erklären kann, und daß also mit einer Kritik der Vernunft durch eine Kritik der Sprache gar nichts zu leisten ist. Denn die Sprache ist Produkt der „Vernunft", nicht umgekehrt die Vernunft ein „Effekt" der Spracherzeugung. Sein untilgbares, geheimes Vorurteil für die letzthin doch welterzeugende Kraft des Begriffs spielte ihm diesen bösesten Streich in seinem Denken. — Nächst Hamann war Herder mit den Voraussetzungen der Jacobischen Philosophie aufs innerste einverstanden. Weite Strecken des gemeinsamen Denkens und Fortarbeitens hatten beide Männer in Freundschaft zusammen im Felde der Erkenntnis zurückgelegt, als sie mehr der Sache und dem innersten Gefühl nach, als äußerlich, der Gegensatz ihrer Gottesauffassung trennte. Deismus und Theismus waren die Schlagworte ihres Gegensatzes; Humanität, das heißt praktischer, und Kritik, das heißt theoretischer Individualismus, das waren die Schlagworte ihres gemeinsamen Bemühens. Mittlerweile hatte sich der gar zu rationalistisch-religiöse Herder in scharfer Auseinandersetzung gegen Kant von der kritischen Vernunftphilosophie abgeschieden, und Jacobi hatte Mühe, sich ohne Kränkung in der Mitte zu halten, wobei es gelegentlich ohne ein bischen Falschheit in der Liebe nicht abging.[32]

Immerhin hatte Jacobi dafür einen guten Blick, daß auf der Seite Herders das Recht nicht war, und daß man Kant gründlicher nehmen mußte, als er, wenn man an ihm und durch ihn zu den vorgesetzten Zielen der Glaubensphilosophie fortschreiten wollte. Von Herder führte ihn daher der Fortschritt der Zeit zur philosophischen Freundschaft mit K. L. Reinhold und mit Fichte.

Es ist die gleiche Entwicklung, die sich in Jacobis Lebenswerk vollzogen hat, als er von den Romanen und den Spinozabriefen zum Gespräch über Idealismus und Realismus fortschritt.

Es fiel Jacobi nicht schwer, den wankelmütigen Reinhold, der mit seiner Tatsache des Bewußtseins ohnedies dem Bedürfnis nach einer objektiven Grundlegung der Erkenntnis sehr nahe stand, von dem kaum neugewonnenen Standpunkt der Wissenschaftslehre zu

[32] Wie etwa aus dem Brief Jacobis an Kant vom 16. Nov. 1789 charakteristisch hervorgeht: Nachdem Jacobi Kant versichert hat: „Ich wollte nicht gern, daß Sie mich für einen Supernaturalisten nach den Beschreibungen des Herrn Professor Reinhold hielten", beschließt er seinen Brief mit diesem Ausfall gegen seinen Freund Herder, von dem er wußte, wie wenig er Kant zusagte: „Ich hätte, wie Aron, sein (Herders) güldenes Kalb zu Pulver verbrennen und es ihm zu trinken geben können. Wirklich ist Herders Gespräch, als philosophische Kritik betrachtet, unter aller Kritik, und enthält beynah kein wahres Wort." (Vgl. Kantbriefe der Kg. pr. Akademie, Bd. II, S. 193.) — In dieser Art über seine Freunde zu korrespondieren, war übrigens damals ziemlich allgemeine, gelehrte Sitte.

sich herüberzuziehen[33], so daß Reinhold, bis zu seiner nächsten Schwenkung wenigstens, ein begeisterter Freund Jacobis war. Der historische Effekt von diesem Ereignis indessen war, wie schon einmal erwähnt worden ist, dieser, daß Fichte selber sich mehr und mehr in die Nähe Jacobis zurückfand, indem er sich Reinhold gegenüber bemühte, sich gerade recht deutlich gegen Jacobi abzugrenzen. Unter diesem Geschäft wurde ihm mehr, als zuvor klar, wie gering im Grunde die Zahl der trennenden Anschauungen war, die ihn von Jacobi schieden, wenn sie auch immerhin prinzipieller Art sein mochten. Fichte nämlich hatte sich mehr und mehr in den Gegensatz von Wissen und Leben, von Erkenntnisform und Wirklichkeitsinhalt hineinphilosophiert, so daß er nun vor dem schwierigen Problem stand, von dieser Form den Übergang zum Inhalt zu finden. Der hiatus per irrationalem, den Jacobi mit seinem jüngstlateinischen salto mortale überflog, indem er ihn behauptete, klaffte nun auch in Fichtes Philosophie. Und wenn er dazu erklärte, daß es die Aufgabe der Wissenschaftslehre sei, nun auch diesen hiatus, durch die Aufnahme in die Deduktion, in die Erkenntnis zurückzuschlingen, und darein den Unterschied zwischen sich und Jacobi legte[34], so vergaß er, daß auch Jacobi durchaus Gnostiker war und sein wollte, und keineswegs mit der gelegentlichen Hinneigung zum mystischen Agnostizismus Ernst machte. Jacobi hat es deutlich und derb ausgesprochen: „Ohne den Gebrauch der Metaphysik kommt doch wahrlich nichts heraus, das nicht, beym Lichte betrachtet, Larifari wäre".[35] Diese Metaphysik aber, als Philosophie, hat einen eben so deutlichen Hintergrund und Ursprung: „Gleich wie die Religion den Menschen zum Menschen macht, . . . so macht sie ihn auch zum Philosophen".[36]

Fichte näherte sich dieser Auffassung zusehends, als er seit seiner „Anweisung zum seligen Leben" darauf drang, seine Philosophie mit dem Geist des Johannesevangeliums in eine nähere Verbindung zu bringen:

[33] Vgl. dazu: Reinhold an Fichte, 27. März 1799. In Fichtes Briefwechsel, Bd. II, S. 243 ff.

[34] Vgl. Fichte an Jacobi, 31. März 1804. In Fichtes Briefwechsel, Bd. II, S. 176 f.

[35] Jacobi an Schlosser. Vgl. Bd. III, S. 550.

[36] S. W., Bd. IV, Vorrede S. XX.

Die Zeit und der Zeitgeist hatten es bewirkt, daß Jacobis religionsphilosophischen Bemühungen anfingen, ihre Früchte zu tragen, und Jacobis Mahnung gewann an Gehör: „Mich will bedünken, man könnte mit Aristoteles die Wissenschaft blos um des Wissens willen schätzen, und dennoch mit Paulus aus vollem Herzen die Überzeugung aussprechen, daß Christum lieb haben besser sey, denn alles Wissen. Sokrates unstreitig war mehr Paulinisch, als Aristotelisch gesinnt".[37] Der „Glaube" begann, auch in den Schriften der Transzendentalphilosophen eine größere Rolle zu spielen; und dieser Begriff mochte zwar von dem oder jenem vorsichtiger verklausuliert und kritisch strenger umschrieben sein, als es Jacobi gelungen war: in der Sache war doch anerkannt, daß der Gegenstand der höchsten Gewißheit ein Gegenstand der beweisführenden Methode nicht sein könne. Gleichzeitig damit brachte sich wieder die Überlegung neu zur Geltung, daß diese Evidenz der absoluten Gewißheit sich nicht bei einem formalen Prinzip der Erfahrung beruhigen dürfe: zwar nicht der höchste Begriff, wohl aber die höchste Evidenz fordert den höchsten Inhalt. Die universale Ausbeutung dieses Gedankens für die Transzendentalphilosophie machte sich Hegel zur Aufgabe. Bei Hegel verwandelte sich der Gedanke selber zur Vision der historischen Objektivität. Darum gelang ihm besser, als irgendeinem andern, ein Urteil von gerechter Distanz angesichts der ungleichen Arbeit der Jacobischen Philosophie.

Die Summe davon hat er in seiner Rezension der ersten drei Bände von Jacobis gesammelten Schriften niedergelegt.[38]

Was Hegel dort an Jacobi vor allem zu rühmen weiß, das ist, daß er vor andern in der Philosophie das Moment der Unmittelbarkeit betont und unverkennbar herausgestellt habe, dessen es zur Begründung einer Erkenntnis von Gott und dem göttlichen Wesen bedürfe.[39] Es ist mit anderen Worten die Neuentdeckung des Irrationalen in seinem Wert für die Neuorientierung der Philosophie, die Hegel hier Jacobi zuschreibt. Danach kann es nicht verwundern, wenn Hegel in Jacobis Polemik gegen Kants Moralismus die Reaktion des höheren Prinzips gegen die formale Einseitigkeit der praktischen Vernunft erkennt. Dies höhere Prinzip

[37] S. W., Bd. IV, Vorrede S. XXXII.

[38] In den Heidelbergischen Jahrbüchern, 2. Hälfte. 1812.

[39] Ebenda, S. 7.

ist die religiöse Intuition, die es dem „vollendeten Verstande" möglich machte, sich über die Kategorien zu erheben, indem er nicht in ihnen, sondern sie selber denkt; das Bewußtsein, daß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Wesen und wesenhafte Realitäten sind, das ist etwas ganz anderes, als das Vernunftpostulat, das diese Ideen nur als sein sollend bestenfalls fordert. An dieser Stelle vergleicht sich Hegels positiver Geist ganz von selber mit Jacobis Gottesbegriff: die höhere Erkenntnistheorie des Unmittelbaren macht erst das rechte Kompliment zu diesem praktischen Sollen, indem es ihm die Wirklichkeit garantiert.[40] Und damit die Allgemeingültigkeit. Denn das bloße Sittengesetz vermag keine Wirklichkeit zu gestalten, der es vielmehr als abstrakte Vernunftform durchaus entgegengesetzt ist. Das individuelle Leben erhebt sich nicht über den einfachen Ausdruck der Triebe und über die Sitte, die davon der mechanische Niederschlag ist. Um das individuelle Leben von seiner Seite aus, ohne es in seinem individuellen Eigenwert zu zerstören, zu allgemeinen Werten emporzuheben, bedarf es einer sittlichen Natur des Herzens, die in eine Art von freier Wechselwirkung zum Gesetz tritt. Diese Erwägung hat schon die Sokratische zur Aristotelischen Sittenlehre fortgeführt.[41] Jacobi hat diesen Sachverhalt neu aufgedeckt und hat darum in der Geschichte der Philosophie eine bleibende Epoche gemacht.[42] Demgegenüber sind Jacobis Irrtümer und Schwächen gering anzuschlagen.

Dazu gehört nun freilich Jacobis Auffassung von den Beweisen für das Dasein Gottes vorzüglich. Er hält sie für Versuche zur Existenzialbegründung der Gottheit, geradeso, als ob die Wirklichkeit Gottes abhinge von irgendeiner magia scholastica, die den Begriffen innewohne. Aber diese Abneigung Jacobis gegen den Beweiswert der Begriffe hat ihren heimlichen Grund in seiner vorkritischen Schätzung ihrer Bedeutung für das Zustandekommen einer Wirklichkeit, in der die Gleichung: esse = percipi trotz allem Geltung besitzt. Jacobi behandelt die Gottesbeweise so, als wollten sie das gleiche behaupten, wie die Zumutung an den Menschen, er könne nicht gehen, sehen, hören noch verdauen, ohne zuvor Anatomie und Physiologie studiert zu haben.[43] Hierin ist Hegel nicht

[40] Ebenda, S. 15. — [41] Ebenda, S. 18.
[42] Ebenda, S. 26. — [43] Ebenda, S. 8.

anders, als Fichte und Schelling, der Überzeugung, daß Jacobi den Sinn der Transzendentalphilosophie nicht völlig eingesehen habe, indem er die Unerkennbarkeit Gottes, und damit die qualitative Differenz zwischen Vernunft und Gottwesen behauptet habe, wodurch die Einheit des Deduktionsprinzips überhaupt vernichtet wäre.[44] Jacobi hat gegen diesen Einwand Hegels nichts, als die altwiederholte Entgegnung, daß eine solche Denkungsart in Spinozismus auslaufe: sein Blick bleibt rückwärts gewandt.[45] Aber gleichzeitig mit diesem Urteil über Hegels Rezension gesteht der Vierundsiebzigjährige, von der eindringlich-verständnisvollen Urteilskraft Hegels bezwungen, daß er ihn an einer Überzeugung, die ihm durchs ganze Leben vorgehalten und bis dahin jedem Angriff widerstanden hatte, wo nicht irre, so doch zum erstenmal zweifeln gemacht habe, und der Greis beklagt, daß es zu spät sei, in eine Revision seiner Philosophie von Grund aus noch einmal einzutreten.[46]

Indessen hatte sich mit der Zeit eine Gruppe von spekulativen Köpfen um Jacobi versammelt, die vermutlich von einer solchen Revision des Systems wenig hätten wissen mögen. Was Jacobi nicht wollte, das vollendeten die Schüler: die reaktionäre Loslösung seiner Philosophie vom Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie, die Rückkehr zum vorkritischen Positivismus der Begriffe, verbunden mit einer gelegentlichen, und darum doppelt unklaren, Unterstützung des Verstandes durch den gefühlsmäßigen Glauben.

J. F. Fries stand unter den Anhängern und Verteidigern Jacobis noch auf der Grenze. Er fühlte sich als ein bewußter Fortsetzer der Kantischen Philosophie, so gut, als ein Vertreter der Transzendentalphilosophie. Immerhin verschob er das charakteristische Verhältnis zwischen Jacobi und Kant mit Entschiedenheit zugunsten Jacobis: „Hätte Kant, unser großer Lehrer, die Behauptungen Jacobis (daß nämlich alles Philosophieren in der Art des Spinoza und Leibniz, alles Philosophieren, welches sich nur durch Beweisführungen gestalten will, in Fatalismus auslaufen muß) richtig verstanden, so würde seiner Lehre vieles besser gelungen

[44] Ebenda, S. 26. — [45] Vgl. Briefwechsel, Bd. II, S. 467.
[46] Ebenda, S. 468.

seyn, ja wir hätten alle die Irrungen vermieden, um die wir uns jetzt streiten".[47] Er wäre mit dieser Auffassung von der Stellung Jacobis in der Philosophie seiner Zeit Fichte nahegekommen, wenn ihn nicht in der Art der Begründung seiner Ansicht eine Welt von jenem getrennt hätte. So läuft die beiderseitige Schätzung dieser Männer darauf hinaus, daß der Begründer der idealistischen Metaphysik und der des modernen Psychologismus („der constanten Nebenerscheinung der metaphysischen Systeme"[48]) von entgegengesetzten Richtungen her die Philosophie Jacobis gewissermaßen zum Kriterium des Verständnisses jener Grundprobleme nahmen, auf denen sich die Philosophie Kants, und damit die der neuesten Zeit überhaupt, aufbaut. An Jacobi orientierten sie sich, gleich der Mehrzahl der Zeitgenossen, über Formulierung, Fortschritt und Lösung der gegenwärtigen Aufgaben; und wäre Jacobi nicht mehr, als solch ein Prüfstein gewesen, so wäre damit schon seine Bedeutung für die Philosophie über alles Lob hinaus erwiesen, das ihm von Freund und Gegner widerfuhr. Dies aber läßt sich wohl erkennen und aussagen, daß in dieser eigentümlichen Schätzung der Jacobischen Philosophie in Wahrheit das Wesentliche ihrer Bedeutung enthalten ist.

Von den Schülern und Schulgenossen dieser Philosophie ist desto weniger zu lernen und zu sagen. Sie haben die Worte des Meisters fortgepflanzt und flach und handgreiflich gemacht, wie es die Art der Schüler ist. Wenn die Schüler das gerechte Schicksal einer Philosophie sind, so war es wohl gerecht, daß die Lehre Jacobis in der wahlverwandten Verknüpfung mit der religiösen Reaktion der folgenden Zeit zugrunde ging, darin gleichen Schicksals mit der Philosophie Fichtes. Es war in der Religionsphilosophie Jacobis selber noch zu viel pietistisch-sentimentaler Rest, wenn auch nur in der Form der persönlichen Stimmung, als daß es möglich gewesen wäre, diese Philosophie vor Pfaffentum und pfäffischen Interessen aller Art gänzlich zu bewahren. Von dem biederen Köppen und Wizemann kam die Lehre an Cajetan von Weiller, J. Salat, Ancillon, Jäsche und Weiß, und von da nach

[47] Vgl. J. F. Fries, Rezension des Schellingschen „Denkmals" in den Heidelbergischen Jahrbüchern für Literatur, Jahrgang 1822, 22. Stück, S. 343.

[48] Vgl. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl., Bd. II, S. 396.

Österreich, wo sie an der Universität Wien, als offizielle Staatsphilosophie der katholischen Monarchie, ihr wohlverdientes Ende nahm.

Jacobis eigener, politischer wie religiöser Freisinn hatte mit diesem Verwandlungsprozeß seiner Gedanken und Absichten nicht das geringste mehr gemein. Er wäre in Österreich so staatsgefährlich gewesen, als nur irgendein Philosoph der Hegelschen Linken.

Zweiter Abschnitt.

Bleibende Werte.

1. Autorität und Humanität.

Das war die große Entdeckung, die revolutionäre Behauptung der neuen Zeit: daß nicht irgendeine historische Macht, nicht Kirche noch Staat, weder Sitte noch Dogma, die Menschen binden und verpflichten können zu einer gemeinsamen Arbeit an einem gemeinsamen und höchsten Lebensideal und Daseinsziel: alle Aufgaben der äußeren Mächte sind aufgedrungen, und fördern nichts, als ihre eigene Autorität, ihre willkürlichen Zwecke und ihre angemaßte Ordnung der Daseins- und Menschenwerte.

Sondern, daß eine Arbeit, die auf ein der willkürlichen Satzung entrücktes Ziel, auf einen allgemeingültigen Wert abzwecken soll, in sich selber ruhen und zu Absichten führen müsse, die aus dem freien Entschluß des individuellen Willens erzeugt sein können. Soll dann dieser Endzweck nicht an Stelle der Willkür der Machthaber die Willkür des Einzelwillens setzen, so kann jene letzte Übereinstimmung der vorgesetzten Ziele auf keine andere Weise erreicht werden, als dadurch, daß der individuelle Wille als Aufgabe und Zweck anerkennt, was ihn mit dem Willen jedes Dritten verbindet, oder die Vollendung der allen Individuen gemeinsamen Natur: Aufgabe der Menschen ist Menschlichkeit. Dieses Ziel ist allen gleicherweise vorgesteckt und jedem gleich nahe, und es legt ein Gesetz auf, das aus freiem Entschluß anerkannt werden kann, da es, obwohl das Ganze, doch in jedem Falle nicht mehr abzweckt, als die sich selbstbestimmende Förderung und Vervollkommnung des Einzelnen.

Die Voraussetzungen zu einem solchen Verhalten des Individuums sind mannigfach. Vor allem muß dies gefordert werden, daß eine Einsicht in das Wesen der wahren Humanität möglich sei, und eben darum eine Einsicht in die Bedingungen der Erkenntnisse überhaupt, die sich auf die höhere, das heißt auf diejenige Natur des Menschen beziehen, die nicht nur sinnlich *da ist*, sondern die darüber hinaus noch etwas *bedeuten* soll. Diese Bedeutung des

Daseins kann nur in seiner Beziehung auf ein Übergeordnetes, Über-Natürliches liegen, das ihm Inhalt und Maßstab der Beurteilung zugleich, oder den *Wert* verleiht.

Demnach ist ausgesprochen, daß, mit der Beziehung des Sinnlichen auf das Übersinnliche, dieses selber in den gegenständlichen Bereich der grundsätzlichen Erkenntnisse einbezogen sei.

Das Sokratische: γνῶθι σεαυτόν führt so durch sich selber zu der Forderung der „Theorie", das heißt, der Gotteserkenntnis. Platon, der Schüler des Sokrates, mußte zum Theologen werden. Das Humanitätsideal fordert eine neue Erkenntnistheorie. Welche war unter der Herrschaft der heteronomen Autorität in Geltung?

Die Willkür einer zwar überindividuellen, aber trotzdem von außen her und in der Sinnlichkeit gesetzten Macht mag sich ihre Zwecke wie immer vornehmen: sie wird sie ihren Untertanen, den einzelnen, menschlichen Individuen, nur aufdringen können, indem sie ihnen eine im Sinnlichen sich erschöpfende Bedeutung beilegt. Denn eben allein dadurch bekundet sich die autoritäre Macht als *äußerlich*, daß ihr die Begründung aus einem übernatürlichen Prinzip abgeht: ein übernatürliches Prinzip nämlich beherrscht die Einzelnaturen aus ihrem *Innern* heraus, und gibt so nicht Gesetze, sondern einen freien Antrieb zur Erfüllung der Aufgaben.

Eine im Sinnlichen sich beschließende Überredung zur Annahme eines autoritativen Fremdwillens nun hat keine andere Wahl, als die Vollkommenheit des sinnlichen Daseins selber als das Ziel darzustellen, das erreicht werden soll durch das Machtgebot der gesetzten Ordnung, eine Vollkommenheit, die dergestalt jedem Einzelindividuum auf diesem Wege die Befriedigung aller seiner triebhaften Wünsche zusichert und durch die Vorspiegelung der *Glückseligkeit* zur Annahme ihrer Gesetzgebung verlockt.

Ob vollkommen, oder nur als relativ und höchstmöglich dem Grad nach erreichbar — ja nach Maßgabe der Auffassungsweise vom sinnlichen Zustand der Dinge — diese Glückseligkeit vorgestellt wird, und wie sonst noch ihr Ausdruck verblümt, ihre Erlangung durch verschiedene Stufen der Existenz dargestellt wird, das alles tut nichts zur Sache. Das Wesentliche ist nur, daß die Fülle des praktischen Lebens und die Beurteilung des dazu nötigen Willens, zu ihrer Erkennbarkeit und prinzipiellen Begründung zweier Momente bedürfen, die somit allem menschlichen Verhalten unter der Herrschaft

einer Autorität zugrunde liegen: davon ist das eine Moment die sinnliche Natur des Menschen selber, in der er und durch die er zu wirken aufgefordert ist, und deren Verbesserung, bis in den Zustand der Glückseligkeit, ihm zur Aufgabe gemacht ist.

Das andere Moment ist offenbar in der Fähigkeit gegeben, diesem gewünschten Zustand sich durch ein überlegtes, urteilendes Verhalten zu nähern, das heißt durch einen klugen Gehorsam, der voraussetzt, daß unterschieden werden könne, nicht nur das Nützliche vom Schädlichen in einem jeden Augenblick des Begehrens (was unmittelbar ja auch die Gabe eines jeden Tieres ist), sondern auch die Reihenfolge der ferneren Wirkungen einer Handlung, nach, oder zuwider dem Gesetz, sowie die Gründe, die zuletzt den Wert des Gesetzes selber ausmachen. Kurz, es bedarf des Verstandes, der die Anordnungen des Gesetzes in der Sinnlichkeit begreift und über ihre zweckmäßige Befolgung wacht.

Sinnlichkeit und Verstand sind sonach die Gegenstände einer Erkenntnislehre, deren es zur Einsicht in das Wesen eines heteronom bestimmten und gebundenen Willenslebens bedarf. Darüber hinaus ist offenbar ein weiteres Moment der Begründung nicht erforderlich; denn das objektive Gesetz geht aus von der Triebnatur der sinnlichen Wesen und endet, gleichgültig, ob in einem irdischen, oder in einem himmlischen Paradiesgarten, jedesmal in einem sinnlichen Zustand der Glückseligkeit.

Eines ist hierbei wohl anzumerken: der Verstand ist es nicht, der den Wert, die Bedeutung des ganzen Daseinszusammenhangs unter der Herrschaft des autoritativen Gesetzes bestimmt und macht. Der Verstand ist allemale nur der reflektierende Beobachter und Beurteiler der besten Mittel, die am schnellsten und sichersten den, in Rücksicht auf den Verstand a priori gegebenen Wertinhalt des Daseinszieles herbeizuführen geeignet scheinen. Dieser Wert selber, nämlich die Glückseligkeit, ist durchaus erzeugt aus der sinnlichen Natur derer, die sie erstreben. Das Gesetz, das befiehlt: „Handelt so und so, damit ihr glücklich werdet", richtet seine Befehle an den Verstand nur insoweit, als er ihn auffordert, teils den Befehl in seiner Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit zu begreifen, teils die Befolgung dieses Befehls möglichst zweckmäßig zu gestalten; an die sinnliche Natur der Menschen hingegen richtet dies Gesetz seine direkte Anmutung des Gehorsams, der, das Regulativ des Verstandes beiseite gesetzt, ausdrücklich als blinder Gehorsam gemeint und anders nicht möglich ist.

Aus dieser lediglich urteilenden, nicht beurteilenden Natur des Verstandes folgt, daß er an und für sich darüber, was „gut" sei, in keiner Weise zu entscheiden vermag. Was gut sei, sagt die Sinnlichkeit. Dem Verstand bleibt bloß übrig, nach Maßgabe seiner Einsicht in die (sinnliche) Natur des Guten, seine Mittel zu wählen, zu urteilen, was geschehen solle, damit ein außer ihm selber erzeugter Zweck erreicht werde. Dies rein formale Verhalten des Verstandes erlaubt ihm eine gewisse Freiheit der Verfügung über Möglichkeiten; sie gestattet ihm eine Interpretationsfreiheit des Gesetzes, die ganz von selber dazu übergeht, eine Freiheit der Entscheidung darüber darzustellen, ob überhaupt das vom Gesetz anbefohlene Gute gewollt oder nicht gewollt werden soll.

Der Verstand ist das Vermögen des Abfalls vom Gesetz, kraft seiner nur rechnenden, nur einsichtigen, begreifenden Natur, die ihm eine vermittelte Gewalt über die blinden Naturtriebe der Sinnlichkeit verleiht: „Verstand kann im höchsten Grade vorhanden seyn, auch wo die verruchtesten Zwecke zum Vorschein kommen. Er führt die besten wie die schlimmsten mit dem selben Eifer aus. Von sich selber weiß er nicht, was gut oder böse, sondern nur, was ein Mehr oder Weniger ist. Er kann nur messen nach ihm gegebenen Maße, nur über- nicht unterlegen, nur zählen, rechnen, und berechnen. Einen ersten Grund, oder einen letzten Zweck auszumachen, liegt ganz außer seiner Sphäre."[49]

Ein menschliches Verhalten nun, das im Gehorsam gegen ein von irgendwoher gegebenes, äußeres Gesetz verharrt und das in verständiger Weise bemüht ist, an der Verwirklichung der, von dem Gesetzgeber versprochenen, Güter am Ende dieser Dinge mitzuwirken, nennt man moralisch.

Moral ist zweierlei:

Moral ist das Begreifen des Zusammenhangs von Gesetzgeber, Gesetz und endlicher Glückseligkeit und das Begreifen des rechten Wegs, um der gestellten Aufgabe so vorzüglich, als möglich, nachzukommen.

Und Moral ist der Gehorsam gegen das diktierte Gesetz selber;

[49] S. W., Bd. VI, S. 50 f.

die Unterwerfung der sinnlichen Triebe, actu, unter die befohlene Ordnung; und die Unterwerfung des Verstandes, approbatim, unter den aufgestellten Endzweck der allgemeinen (oder möglichst allgemeinen) Glückseligkeit.

Autorität erzeugt Moralität. Moralität erzeugt Eudämonismus.

Der Eudämonismus besteht durch die Herrschaft des Verstandes über die Sinnlichkeit; des irgendwie gearteten, empirischen Gesetzgebers über den Verstand. Der Verstand ist das Vermögen des Begreifens und der Begriffe. Die Philosophie der Autorität und des Eudämonismus ist darum von Natur und notwendig eine Philosophie der Begriffe, in der Ausgang und Ende, Mittel und Zweck der Erkenntnis überall nichts anderes, als der Begriff ist.

Diese Philosophie und Metaphysik des Begriffs, die immer irgendein heteronomes Gesetz, das Gebot einer Kaste, einer Kirche, eines staatlichen Organismus, oder, in summarischer, metaphysischer Hypostasierung aller dieser objektiven Machthaber zusammen: das Gebot eines „eigensinnigen, willkürlich gebietenden Despotengottes", auszulegen und annehmbar zu machen, sich beflissen zeigt, das ist die wahre ancilla theologiae ecclesiasticae, das ist die Philosophie des Abendlandes seit Aristoteles, vor allem seit der Zeit der mittelalterlichen Systembildungen in der Philosophie. Das ist die Wissenschaft, „die sein will, wie Gott".[50]

Der Inhalt dieser philosophischen Systeme mochte noch so sublimiert erscheinen: am Ende lief er überall notwendig auf Eudämonismus, auf Gehorsam zum Zweck einer höchstmöglichen Erreichung der Glückseligkeit hinaus und auf die Vorspiegelung eines höchsten Gutes, das soviel bedeutete, als eine angemessene Belohnung für treu geleistete Dienste unter der Herrschaft der unerforschlichen Autorität Gottes: credo, quia absurdum.

Die Frage ist, ob diese Philosophie und ob diese Moral zu billigen ist, ob sie die Menschheit im Menschen befriedigt.

Die Frage wäre nicht möglich, wenn in dieser Art zu denken die Möglichkeit des Denkens beschlossen läge. Die Frage setzt den gewichtigsten Einwand schon voraus: nämlich das Vorhandensein einer Instanz im Denken, die von vornherein die Behauptung ab-

[50] Vgl. S. W., Bd. IV, Vorrede S. XXIX.

lehnt, es sei in den beiden Faktoren der Sinnlichkeit und des Verstandes der Umfang der menschlichen Natur ausgemessen.

Dem Menschen ist nämlich gegeben, einzusehen, daß ein Gesetz, das von außen befiehlt, nur durch die Mittel des Lohnes und der Strafe zu bewirken vermag, daß ihm, entgegen den ungebändigten Trieben der Sinnlichkeit, gehorcht werde; und zum andern ist dem Menschen gegeben, unmittelbar zu wissen, daß eine Handlung, die um Lohnes oder der Strafe willen geschieht, nicht der höchsten Forderung gemäß sei, die an eine Willenshandlung gestellt werden kann. Mit andern Worten: im Menschen ist ein Wissen von einer höheren Forderung an den Willen, die ausspricht, daß der Wille nicht durch äußere Zwangsmittel, das heißt durch mechanische, naturkausale Wirkungen, sondern aus sich selber heraus, spontan und autonom bestimmt, das heißt: frei sein müsse, damit er als gut könne angesprochen werden.

Dieses nicht weiter ableitbare Wissen im „Gewissen" führt ein drittes Moment in die Zahl der Erkenntnisbedingungen ein, durch die der Umfang des Menschlichen sich einsehen läßt; ein Moment, welches Träger der Gewißheit von der Freiheit und der notwendigen Selbstbestimmung des Willens ist. Dies Vermögen heißt Vernunft.

Die Vernunft macht den guten Willen zum Selbstzweck, und darum den Gegenstand des Willens, die erfüllte, allgemeinmenschliche Aufgabe, oder das Gesetz, zum Selbstgesetz. Vernunft heißt die Form der Bestimmung eines jeden Einzelwillens, die aus ihm selber erzeugt, dennoch in allen Individuen gleich ist; Vernunft ist das Gesetz des Menschen, das in ihm selber lebt als Forderung seiner Menschlichkeit. Die Vernunft ist das gesetzgebende Organ der Humanität.

Das Gesetz der Humanität hebt das Gesetz der Autorität auf. Das subjektive Prinzip der Selbstbestimmung ist um so viel höher, als das objektive Prinzip der heteronomen Gewalt, wie die Vernunft höher ist, als der Verstand.

2. Das subjektive Prinzip der Vernunft.

Obschon Jacobi infolge seines Kantstudiums dazu überging, das Wort „Vernunft" im Sinne der kritischen Philosophie zu gebrauchen, blieb er seiner Vorliebe für eine andere Bezeichnung

dieses Faktors in unserer Erkenntnis treu, die ihm aus der Sprache der deutschen Mystik vermittelt war: er nannte die Vernunft den „Sinn".

Jacobi, der auf Etymologien gelegentlich Wert legte, hatte Grund, sich dieses Wortes zu freuen. Denn dieses Wort bezeichnet die doppelte Eigenschaft des Vermögens, auf die es ihm ankam: der Sinn ist ein Werkzeug, dessen es zum Zustandekommen einer Erfahrung bedarf; und der Sinn ist die abschließende Bedeutung, ist Grund und Zweck jeder Erfahrung überhaupt.

Die Vernunft nun ist zuerst der oberste Sinn, das vornehmste Werkzeug in der Reihe der Faktoren, durch die eine Erkenntnis zustande kommen kann; er schließt die Stufenleiter von Sinnlichkeit und Verstand ab.

Ist die Sinnlichkeit das Vermögen der triebhaften Wahrnehmung, der Verstand das Vermögen der Begriffe, so ist die Vernunft das Vermögen der Urteile. Es zeigt sich schon hier durch Gelegenheit die Einsicht, daß der Verstand, und mit ihm die Moralität, in Wahrheit ohne die Mitwirkung der Vernunft gar nicht imstande wäre, den Erkenntnisforderungen gegenüber der Fülle der Wirklichkeit zu genügen, da ja der Verstand mit seinen Begriffen ohne das Vermögen, zu urteilen, auf keine Weise zu existieren vermag. Die Vernunft erst stellt für die Verknüpfung der Begriffe die Regel auf. Dadurch erweist sich die Vernunft als ein rein formales, regulatives Prinzip der Erkenntnis; und sie unterscheidet sich demnach in diesem Punkte nur graduell, keineswegs prinzipiell von der formalen Erkenntnisfunktion des Wahrnehmens und des Begreifens.

Aber die Vernunft ist nun auch zum andern der zusammenfassende Sinn, oder die Bedeutung, das Wesen und der Wert des ganzen Erkenntnisprozesses und seines Gegenstandes selber.

Dadurch erhebt sie sich in prinzipieller Unterscheidung über alles Formale und Mittelbare des theoretischen Schematismus und beansprucht die Formulierung, Erzeugung und Repräsentation von Inhalten, deren höchste und letzte Fülle nichts anderes sein kann, als am Ende die Vernunft selber.

Die Vernunft, als Sinn alles Geschehens und Beurteilens, ist das konstitutive Prinzip der Erfahrung und der Erkenntnis und ist als solches nicht theoretisch, sondern praktisch. In Kants

Sprache ausgedrückt: die praktische Vernunft (= der bedeutungsschaffende Sinn) verwandelt die regulativen Ideen der theoretischen Vernunft (= des begriffs- und urteilsformierenden Sinnes) in konstitutive Prinzipien des vernünftigen, das heißt, des sittlichen Geschehens: Urteilsbejahung und sittliche Zustimmung, die beiden positiven Formen des Vernunftverhaltens, sind Eins; nur verschieden angesehen unter den verschiedenen Gesichtspunkten des theoretischen und des praktischen, des formierenden und des konstituierenden „Sinnes".

Das nun, was im theoretischen Verhalten sich als Regel der Vernunft darstellte, danach der Verstand gehalten ist, seine Begriffe zu verknüpfen und zu trennen, das erscheint im praktischen Verhalten als ein Gesetz der Vernunft, das bestimmt, zu welchem Sinn, das heißt zu welchem Endzweck die Aufgaben des Handelns, der Willensäußerungen unter Menschen, aufgerichtet und gelöst werden sollen.

Das von Natur subjektive Prinzip allen Erkennens hat sich von selber zum subjektiven Prinzip auch allen praktischen, das heißt: wirklichkeitsausfüllenden Handelns und Geschehens ausgewachsen.

Das Gesetz der Vernunft verwirft das Gesetz des Verstandes; das subjektive Prinzip des Sinnes, das heißt der Bedeutung des Seins, verneint und überwindet das objektive Scheinprinzip der despotischen Satzung, das heißt der bloßen Satzung des Seins.

Damit ist die Subjektivität des Prinzips alles „vernünftigen" Geschehens, des Gesetzes, ausgesprochen. Das Gesetz entspricht der inneren Natur der Vernunft. Die Vernunft entspringt also zusamt ihrem Gesetz aus dem innersten Wesen jedes vernünftigen Geschöpfs, von dem wir Kenntnis haben können. Die Vernunft und ihr Gesetz sind in jedem Vernunftwesen die subjektiven Prinzipien seiner vernünftigen Existenz.

Ein menschliches Verhalten nun, das diesem Gesetz des Sinnes, oder der absoluten Wertsetzung alles Geschehens, aus innerem Entschluß genügt und das in verständiger und vernünftiger Weise, das heißt mit Urteilskraft, bemüht ist, an der Verwirklichung des gesetzten, absoluten Vernunftwertes mitzuwirken, heißt sittlich.

Auch Sittlichkeit ist darum zweierlei:

Sittlichkeit ist einmal die frei urteilende Bejahung des Ver-

nunftgesetzes, die auf Begreifen und Verstehen gegründete, verbindliche Anerkennung der Geltung des Zusammenhangs von Gesetzgeber, Gesetz und absoluter Wertsetzung, nebst der Anerkennung der allgemeinverbindlichen Maximen, mittels derer die gestellte Aufgabe so vollkommen, als möglich ihrer Lösung entgegengeführt werden kann.

Und Sittlichkeit ist zum andern der freie Gehorsam gegen das Vernunftgesetz; die Unterwerfung der Triebe unter seine Ordnung; des Verstandes unter seine praktischen Vorschriften und des Urteilsvermögens selber unter den sittlichen Wert als Endzweck.

So erzeugt Humanität die Sittlichkeit. Die Sittlichkeit aber erzeugt Formalismus.

Denn dies ist nun das nächste, was einzusehen Jacobi seine Zeitgenossen zwingen möchte: daß das Sittengesetz, als das Gesetz der Vernunft, sich in zweifacher Hinsicht auszeichnet: es ist *subjektiv*, als Ausdruck des *Erkenntnissinnes*, und es ist *rein formal* als *Wertsinn* (oder Wertbedeutung) des Wirklichen; und: es ist das eine durch das andere.

Die Subjektivität verbunden mit der Formalität des Sittengesetzes läßt als Inhalt nichts anderes, als dessen eigene Position zu. In dieser Form aber drückt das Sittengesetz nur soviel aus, daß das vernünftige Einzelsubjekt, oder der Mensch, so handeln solle, daß er zur Vollendung der Humanität beitrage.

Was aber ist Humanität? Das Wort ist eine Ableitung von dem Wort homo. Menschlichkeit ist das, was den Menschen zum Menschen macht; — was aber der „menschliche Mensch" sei, dies wiederum soll, wenn jemand fragt, in der Menschlichkeit sich ausdrücken. Man sieht: das Sittengesetz, das diese Menschlichkeit befiehlt, hebt sich auf in einem leeren und unverständlichen Spiel mit sich selber. Die Aufgabe für den sittlichen Willen verschwindet in der Identität von Form und Inhalt des Vernunftgesetzes.

Solange ein objektiver Begriff vom wertvollen, und darum als sittliches Endziel aufstellbaren, Wesen des Menschen und der, aus seiner Idealrepräsentation hergeleiteten Humanität fehlt, solange ist das Vernunftgesetz, das befiehlt: „Handle so, daß du als Mensch ein menschlich vollkommenes Vernunftwesen seist, das heißt: handle menschlich" — durchaus eine nutzlose Tautologie, ein formales Sollen „von Nichts und zu Nichts". Wenn wir uns selber

nichts zu geben haben, als unser formales Menschentum, so haben wir uns nichts gegeben: „Nämlich, wir insgesamt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige, dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können. Unsere Sinne, unser Verstand, unser Wille sind öde und leer, und der Grund aller spekulativen Philosophie ist nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hineinsehen. In alle Wege läßt uns der Versuch, mittelst einer gewissen Form unseres armen Selbstes bestehen zu wollen, nicht in uns hinein, sondern nur rein aus uns heraus zu erkennen, zu handeln und zu genießen, zu Narren werden, wie jede Nacht im Traume."[51] Eine Philosophie, die auf diesem Standpunkt beharrt, „bringt in Wahrheit nichts hervor, sondern macht sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst, das heißt, . . . sie gebiert ewig nur die Zeit. — Nur damit sie lebe, thut sie alles, was sie thut; sie hat keinen höheren Zweck, keinen Lebens*inhalt*".[52]

Dieser Inhalt aber muß sein, wenn Wirklichkeit sein und Werte gelten sollen. Ihn methodisch aufzuzeigen ist Aufgabe der wahren Philosophie, die eben darum „*Realismus*" heißt.

3. Humanität und Individualität.

Das Sittengesetz muß einen Inhalt haben. Wenn wir von Inhalten sprechen und uns dabei etwas denken sollen, so verstehen wir unter Inhalten alles das, was uns zur Erfüllung der subjektiven Erkenntnisform gegeben sein kann; mit einem Wort: jeden objektiven (das heißt, nicht durch bloße Selbstreflexion des Denkvermögens gegebenen) Gegenstand der Erkenntnis.

Einen Inhalt in diesem Sinne der objektiven Gegebenheit haben wir nun allein an der sinnlichen Welt der Erfahrung, oder am unmittelbaren Leben. Daran also müssen wir uns ehrlicherweise halten, mag daraus entstehen, was da wolle. Ein Gesetz, das unseren Willen anspricht, muß darum unumgänglich auf unsere sinnlich-geistige Totalität, kurz, auf den gegebenen Menschen bezogen sein, es muß ihn meinen und es muß sich befolgen lassen, indem auf irgendwelche Weise dieser gegebene Mensch in den Mittelpunkt der

[51] S. W., Bd. I, S. 366. — [52] S. W., Bd. III, S. 393.

gebotenen Aufgabe, mit der Würde des vollkommenen Inhalts, gestellt wird.

Der Mensch also ist der einzigmögliche Inhalt des Sittengesetzes, oder, was dasselbe heißt: der Mensch ist „der Sinn" der Wirklichkeit, die wir als Menschen kennen und begreifen können, der Mensch, nicht als allgemeiner Begriff, sondern in seiner unmittelbaren Lebenswirklichkeit, oder das Individuum.

Das Individuum als solches nun besteht an und durch sich selber, kraft seines Daseins. Was bedarf es also noch der Aufgaben, der Erziehung an einem Endzweck, der Veränderung durch ein Ideal? Diese Frage muß entscheidend beantwortet werden.

Das gegebene Individuum ist ein Produkt der objektiven Natur, ausgestattet mit der Fähigkeit, zu erkennen und zu urteilen. Zwischen diesen drei wesentlichen Momenten der menschlichen Existenz: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft findet nun offenbar ein Verhältnis statt, das der Veränderlichkeit unterworfen ist. Es besteht nämlich eine zwar unauflösliche Wechselwirkung unter diesen drei Faktoren, in der Art, daß keiner von ihnen weggedacht werden kann, solange die Existenz eines menschlichen Wesens gedacht werden soll; aber der Bestand dieser Wechselwirkung muß auch außerdem gedacht werden können als, mehr oder weniger betont, stehend unter der Herrschaft, oder wenigstens Vorherrschaft eines dieser drei Momente der menschlichen Gesamtnatur. In den Worten eines groben Schemas ließe sich das so ausdrücken:

Unter der Herrschaft der Sinnlichkeit bestimmen die Triebe die Gesamterscheinung des Individuums, und Verstand und Vernunft sind nur dazu da, um die blinden Begierden sehend, die kurzgriffigen Begehrungen vorsichtig, weitausgreifend und überlegt zu machen.

Unter der Herrschaft des Verstandes dienen zwar die sinnlichen Fähigkeiten den Absichten und Berechnungen der begrifflichen Einsicht, aber die Vernunft ist zu nichts weiter da, als zur Ermöglichung korrekter Urteile im Dienste der begrifflichen Interessen.[53]

Unter der Herrschaft der Vernunft endlich sind beide, Sinnlichkeit und Verstand, der höchsten Idee einer Gesetzmäßigkeit aller Äußerungsformen unterworfen, die zuletzt nichts anderes anstrebt, als daß unter den mehreren Momenten des menschlichen Gesamtwesens ein harmonischer Ausgleich und eine Abgewogenheit der Ansprüche bestehe, durch die das Individuum erst seiner selber in Wahrheit Herr zu werden imstande ist.

[53] „Man sagt von dem Verstande, daß er zergliedere. Aber doch nur schon Gegliedertes? Ursprünglich zu gliedern ist nicht in seinem Vermögen, und so auch nicht, ursprünglich einzutheilen, zu vervielfachen. Ursprüngliche Gliederung ist das Geheimniß der Schöpfung." (S. W., Bd. III, S. 229, Anm.)

Ein solches Individuum, das nicht von seinen Teilfähigkeiten besessen wird, sondern sich im wechselweisen Ausgleich seiner Natur selber besitzt, heißt eine Person.[54]

Nun ist erklärt, was es heißen soll: zu fordern, daß der Mensch sich zum Menschen, das heißt zur Persönlichkeit, machen soll. Denn das zufällig in der Erfahrung (auch: sich selbst) gegebene Individuum braucht keineswegs an sich selber jene Ausgeglichenheit und Abgestuftheit der Herrschaftsansprüche in den verschiedenen Teilmomenten seiner wesentlichen Natur zu besitzen, die doch vom Vernunftgesetz geboten ist. Sondern zur Erzielung dieses Idealzustandes der Persönlichkeit bedarf es der Arbeit, und, wie sich nachweisen läßt, der unendlichen Arbeit. Das heißt: das Ideal der Persönlichkeit ist ein Ideal der Vernunft, oder ein notwendiges, — heißt soviel als: ewiges Ideal. Nur was prinzipiell Ideal ist und bleibt, ermöglicht die unendliche Aufgabe.

Der Nachweis der Unendlichkeit dieser Aufgabe der Humanität steht nun im Mittelpunkt des weiterschreitenden, philosophischen Raisonnements.

Humanität, als Aufgabe jedes einzelnen Menschen zunächst gegen sich selber, ist die Forderung des Ausgleichs zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft unter der Herrschaft des Vernunftgesetzes. Da das Leben praktische Wirklichkeit und weder eigentlich Erkennen, noch künstlerisches Schauen, sondern vorzüglich Tätigkeit ist, so versteht es sich, daß sich dies Primat der Vernunft vorwiegend ausdrückt im Primat des Sittengesetzes. Nicht die schöne Seele, sondern der moralische Charakter ist richtungsweisend für die Er-

[54] Es versteht sich, daß unter diesem Selbstbesitz nicht wiederum eine Monokratie der Vernunft zu verstehen ist. Wie Jacobi über die Fiktion eines „nur-vernünftigen", das heißt rein formalen, Menschwesens, das die Nichtigkeitserklärung der sinnlichen und begrifflichen Realitäten verlangt, gedacht hat, das ergibt sich u. a. aus dem vorigen Abschnitt mit hinlänglicher Deutlichkeit: Eine solche „Vernunftherrschaft" macht uns zu Narren unserer selbst.

füllung des Humanitätsideals im Sinne Jacobis. Dies nur nebenbei. Nun läßt sich vorweg die so gestellte Aufgabe der Humanität als doppelt erkennen:

Einmal nämlich richtet sich die Forderung an das Individuum als Gebot der Pflichterfüllung gegen sich selber; und sodann geht das Pflichtgebot an den Einzelnen mit Rücksicht auf sein Verhältnis zu den anderen Individuen, oder zur Menschheit im ganzen.

Was nun die Pflicht des Menschen gegen sich selber betrifft, so ist zu entscheiden, inwieweit die gestellte Aufgabe: der Erweiterung, Erhöhung und Vollendung des *natürlichen Menschen* zur *sittlich-harmonischen Persönlichkeit* im Leben des Einzelnen erfüllbar ist. Hier ließe sich nun durch allgemeine Betrachtungen über die Schwäche der menschlichen Natur und über die elementare Kraft des natürlichen Trieblebens vielleicht unschwer glaubhaft machen, daß diese Aufgabe empirisch-praktisch als unendlich wohl wird angesprochen werden müssen, denn: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Aber solche gelegentlichen Erwägungen haben mit der prinzipiellen Feststellung des Denkbaren und Denknotwendigen nichts zu tun.

Denkbar ist vielmehr sehr wohl die vollkommene, sittliche Persönlichkeit im Leben; und was mehr ist; denknotwendig ist: daß irgendwo und irgendwann im erfahrbaren Leben einmal oder mehrmals die vollkommene Person die faktische Erfüllbarkeit der *sittlichen Personalharmonie* vorgelebt habe, oder vorleben werde. Damit nicht jeder Mut zur Erfüllung einer sich anscheinend widersprechenden, sonst unerfüllbaren und darum sinnlosen Aufgabe, verloren gehe. Denn die Aufgabe, die sich auf die Selbsterziehung der menschlichen Einzelperson *in ihrer gegenwärtigen Gegebenheit* bezieht, muß so gestellt sein, daß sie von dieser gegebenen Person gelöst werden kann, und nicht erst von einer konstruierten Person, der die entscheidenden Merkmale der empirischen Person etwa gar genommen sind. Zu diesen Merkmalen gehört vor allem die Endlichkeit der Person in Zeit und Raum. Eine Aufgabe, die sich an die Person selber richtet, ist sinnlos, wenn sie zu der Voraussetzung zwingt, daß die Aufgabe für dies Dasein zu groß sei und daß sie damit eine jenseitige Fortdauer involviert. Eine jenseitige Fortdauer nämlich ist für die exakte Erkenntnis durchaus problematisch und es besteht kein Zwang zu ihrer Annahme.

In Kürze: die Aufgabe, als Mensch ein humanes Vernunftwesen mit ausgeglichener Gesamtnatur zu sein, muß im Leben als prinzipiell lösbar, *als endlich*, wenn auch in der großen Mehrzahl der Fälle als tatsächlich unendlich, angesehen werden.

Die Frage ist nur noch: worin besteht das unterscheidende Zeichen der Berufung, das die Vollender der Humanität an sich selber kenntlich auszeichnet vor den vielen, die bestenfalls im Kampf um die eigene, sittliche Persönlichkeit zeitlebens stehen bleiben müssen, und woher stammt es?

Die Antwort ist doppelt, wie die Frage.

Das Kennzeichen der sittlichen Berufung ist das sittliche Genie. Die Erscheinung dieses Genies, oder dieser Elementaranlage an einem beliebigen, empirischen Menschwesen, und der Mangel dieses Genies bei anderen ist unerklärbar; die Herkunft des sittlichen Genies ist Geheimnis und bleibt für unsere Fragen ein Wunder. Diese Antwort Jacobis wird sich in der Folge noch in einem gewissen Grade modifizieren lassen. Einstweilen ist sie die einzig mögliche, und im Prinzip ist sie auch unveränderlich richtig. Das sittliche Genie also ist der geforderte Beleg für die prinzipielle Erreichbarkeit der sittlich-vernünftigen Personalharmonie im gegebenen Leben.

Es ist Pflicht jedes Einzelindividuums, an dies Genie in sich zu glauben, und so zu handeln, als ob es berufen sei, gleichviel, was es durch seine Bemühungen erreicht.

Die scheinbare Paradoxie dieser Auffassung verschwindet dem, der sich erinnert, daß Jacobi diese ursprüngliche Genialität der Potenz nach jedem menschlichen Individuum zuschreibt und die ganze Deduktion läuft also im Grunde nur darauf hinaus, daß die Realisation der Personalharmonie zwar schwer, aber im Prinzip möglich sein muß, und daß von einer unendlichen Aufgabe in diesem Zusammenhang nicht gesprochen werden kann; es kommt nur darauf an, ob das „innere Genie", oder ob die Herrschaft der Sinnlichkeit oder des moralisierenden Verstandes zum Durchbruch gelangt:

„Der Mensch — sagt Hemsterhuis — ist dem Anschein nach, zweyerley Arten von Überzeugung [im Gegensatz zur bloßen Triebbestimmtheit] fähig; die eine ist ein inneres Gefühl [«Genie»], unauslöschlich, in dem bis ins Herz gesunden, durchaus wohlbeschaffenen

Menschen; die andere fließt aus Gedankenverknüpfung, das heißt, aus einer mit Ordnung fortgesetzten Arbeit des Verstandes. Diese zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben. — Der sichere und geometrische Gang des Verstandes hat seiner bestimmten und genauen Überzeugung den Vorzug verschafft vor der Überzeugung des Gefühls, welches unendlich einfach, und aus diesem Grunde, dem Anschein nach, unbestimmt und schwankend ist."[55]

Dies „Gefühl" macht dem Darsteller und Kritiker Jacobis — und Hemsterhuis ist hier soviel, als Jacobi — die meiste Schwierigkeit. Denn das Wort in seiner Unbestimmtheit und ominös belasteten Bedeutung ist so mißverständlich, als nur möglich, und doch zugleich der treffende und entscheidende Ausdruck für den spekulativen Übergang zur zweiten Hälfte des Humanitätsproblems. Dies muß zum Schlusse deutlich werden. Für jetzt genügt dies:

Die faktische Anlage des Geniegefühls braucht nur zum Durchbruch und zur Herrschaft zu gelangen, so ist die sittlich-vollkommene Persönlichkeit möglich und notwendig erreichbar. Das Subjekt vollendet sich durch sich und in sich selber. Durchaus subjektiv ist seine Grundlage, durchaus subjektiv seine Gesetzgebung. Jede Heteronomie ist ausgeschlossen. Auch die der subjektiven Triebe und Gefühle. Denn das Geniegefühl ist von den Gefühlen der sinnlichen Natur prinzipiell unterschieden. Trotzdem ist die Grundlegung ein absolutes Gefühl, und es ist die Frage, ob dies Geniegefühl den übersubjektiven, normativen Wert der gelösten Aufgabe garantiert.

Dies wäre der Fall, wenn das Geniegefühl schlechtweg identisch wäre mit der formalen Vernunft. Dann läge ja nichts weiter vor, als eine sehr kapriziöse und nur äußerst verwirrende Umprägung der klaren, Kantischen Terminologie, schädlich dem Verständnis der Schüler, aber unschädlich in der Sache.

So nun verhält es sich damit keineswegs. Sondern in der Tat ist das Geniegefühl durchaus nicht identisch mit dem höchsten Moment der erkennenden Natur des Menschen.[56] Die Vernunft ist im Zusammenhang der Vermögen nur primus inter pares, nicht

[55] Vgl. S. W., Bd. IV, Abt. II, S. 260—261.

[56] Vgl. diesen selben Abschnitt, Seite 349, insbesondere die Anmerkung.

aber das aktive Prinzip der Harmonisierung selber, dem sie vielmehr untersteht, so gut, als die Sinnlichkeit und der Verstand, damit ein Ausgleich der Gesamtnatur des Menschen zustandekomme. Dies aktive Prinzip ist das Geniegefühl, und dies Gefühl ist demnach der Vernunft prinzipiell übergeordnet.

Nicht die Allgemeingültigkeit der Vernunftform bürgt also, von sich aus, für die Aufrechterhaltung der normativen Bedeutung der zur Lösung gestellten Aufgabe. Dem Geniegefühl ist darüber, als der einzig entscheidenden Instanz, alles anheimgegeben.

Jetzt tritt mit Grund die Besorgnis auf, ob ein solcher, bis zu dieser Konsequenz vorwärtsgetriebener Subjektivismus des Gefühls nicht mit Notwendigkeit in subjektivem Relativismus, ja in vollkommener Anarchie der Meinungen und Willensbegründungen endigen müsse. Wo ist noch eine Garantie, daß das Geniegefühl nicht wirklich, in der Art der sinnlichen Triebgefühle, die vollkommene Willkür der individuellen, zufälligen Behauptung und Wertsetzung bei sich führe, da es ja ausdrücklich von der Kritik und Kontrolle der Vernunft ein für allemale entbunden ist?

Wo ist die Möglichkeit eines Übergangs vom genialen Individualismus zum absolut sittlichen Individualismus?

Von der Einzelpersönlichkeit zur Menschheit und seinem Verhältnis zu ihr?

Von der Personalharmonie zur Universalharmonie?

Der Weg bisher ist gemacht von der heteronomen (relativen) Autorität zur autonomen Individualität. Wie aber ist diese Individualität wieder einzuordnen in ein letztes und höchstes Aufgabengefüge, dem der Wert eines universalen Menschheitswertes autoritativ zugrunde liegt? —

Der Weg muß weiter gehen von der autonomen Individualität zur autonomen (absoluten) Autorität.

4. Das objektive Prinzip der Religion.

Der Umkreis des Menschlichen und der Erfahrung ist ausgemessen. Soll trotzdem die am Ende dieser Nachweise übrig gebliebene Schwierigkeit gelöst und der Mangel eines bündigen Prinzips, das sich die letzten Gegensätze von Genialität und Normalität unterwirft, aufgehoben werden, so bleibt nichts mehr übrig, als aus dem Kreis des Erkennbaren und des Wissens herauszutreten

und überzugehen auf das Gebiet des Unerkennbaren und des dem Wissen Unzugänglichen. Die Transzendenz der Wertbegründung ist notwendig geworden.

Die Kritik, sofern sie nicht gänzlich auf das Weitere verzichtet und die Darstellung des kritisch Undarstellbaren wagt, wandelt sich zur Metaphysik.

Jacobi möchte noch hier diese Umwandlung vermeiden, verzögern, hinausschieben.

Metaphysik ist Wissen vom Übersinnlichen. Jacobi behauptet kein Wissen. Er setzt einen Glauben. Einen Glauben freilich, über der Vernunft und über allem Wissen. Einen Glauben, der nicht Wissen, sondern Gewißheit ist, nicht vermittelt, sondern unmittelbar die Wahrheit besitzt.

Diese Wahrheit des Glaubens enthält das objektive Prinzip: es ist das unbedingte Verhältnis aller Einzelindividuen zu einem höchsten, absoluten persönlichen Wesen, das Gott genannt wird. Dies Verhältnis der unendlich vielen endlichen Personen zur einen, unendlichen Person heißt Religion.[57] „Das religiöse Gefühl ist die Grundlage der Menschheit."[58]

Durch dies objektive Prinzip erhält die zweite Hälfte des Humanitätsproblems ihre rasche, der Meinung nach allgemeingültige Lösung. Die Aufgabe nämlich, die darauf gerichtet ist, das Einzelindividuum in ein rein vernunftsittliches Verhältnis zur Summe seiner Nebenmenschen zu setzen, ist ihrer Natur nach unendlich. Der Ausgleich überschreitet hier die Person in ihrer subjektiven Einzelexistenz; es wird gefordert, daß eine Menschheit zur Humanität gelange. Die Menschheit ist, in ihrer Einheit, der zeitlichen Dauer nach unbegrenzt zu denken, so, wie das Einzelindividuum begrenzt; die Aufgabe kann also unendlich sein, die ihr gestellt ist, und sie muß es sein in Anbetracht der unabsehbaren, unendlichen Widerstände, die aus dem Wechsel der sinnlichen Naturen, aus dem immer Neugeborenwerden des Trieblebens und aus den zahllosen Konflikten der Wechselwirkungen erwachsen. Die Humanität der Einzelperson wird garantiert durch das sittliche Genie des Einzelnen im gegebenen Fall.

Die Humanität der Menschen wird garantiert allein durch die Gottheit, die diese Humanität, als Ziel einer unendlichen Aufgabe, in einem unerforschlichen Ratschluß gesetzt hat.

Die Gottheit also, als die schlechthin absolute Objektivität des Wirklichen, ist die einzige, garantierende Norm, unter der die Äußerungen des sittlichen Genies als allgemeingültige, wertvolle Formen des sittlichen Lebens aufzutreten vermögen. Mit anderen Worten: das sittliche Genie ist niemals und nirgends etwas anderes, als die Erscheinung des göttlichen Willens selber in einer bestimmten Stelle der Welt unserer Erfahrung. Weil dieser Wille nur einer ist, darum ist er in allen Punkten seiner Erscheinung der selbe, eine und gleiche Wert. Jacobi hat den im Geniegefühl des menschlichen Individuums sich offenbarenden Willen der Gottheit den Instinkt der sittlichen Individuation genannt. Der Instinkt, als die einzige, innerhalb des immanenten Umkreises der erfahrbaren Welt auftretende Erscheinungsform des transzendenten Glaubensgegenstandes, ist darum im eigentlichen Sinne, das heißt, erkenntniskritisch, das objektive Prinzip der sittlichen Autonomie.

Die Religion, das lebendige Ergreifen der transzendenten Ursache und Begründung dieses immanenten Prinzips der praktischen Arbeit, macht den Übergang vom Wissen zum seligen Leben durch den gewissen Glauben. Verankert ist also dieser Glaube so jenseits, wie diesseits: dort in der objektiven Wirklichkeit Gottes, hier in dem subjektiven Erlebnis, in der erfahrenen Offenbarung des Instinktes.

Aber freilich ist dieser Glaube eine Gewißheit von allzu vielfacher und allzusehr in allerlei Disjunktionen erfahrener, spezieller Unterrichtetheit, als daß man ihn auf die Dauer noch möchte gelten lassen für jenes „unendlich einfache Gefühl", von dem Hemsterhuis spricht; welche undifferenzierte Einfachheit in Wahrheit einem bloßen Glauben und Fürwahrhalten sehr wohl ansteht. Die Lehre vom Instinkt, von Gottes deutlichen und verhüllten Ratschlüssen, von dem genauen Bezug der sittlichen Genialität zum göttlichen Willen und was alles sonst noch, das sieht mehr nach einer Wissenschaft,

[57] „Welch ein Trost", ruft Jacobi aus, „wenn der Geist sich nicht zu etwas Unwandelbarem emporschwingen, wenn er nicht einen Glauben fassen kann, der die Welt überwindet? Die vollkommene Glückseligkeit ist nirgends: aber es wäre auch nirgends einmal Trost, wenn keine Religion wäre. — Der Eine greift nach Ehre, der Andere nach Wollust, und zerstört sein Inneres. Reinigen und retten kann dieses nur Religion." (S. W., Bd. VI, S. 156 f.)

[58] S. W., Bd. IV, Vorrede S. XLVI.

als nach einem einfältigen Glauben des „Herzens“ aus, und also gleicht es aufs Haar einer rechtschaffenen Metaphysik.

Jacobi hat sich von dieser Zweideutigkeit in seinem Grenzbegriff vom Glauben in keiner Weise zu befreien gewußt, ja in der Regel gar nicht das Bedürfnis dieser Befreiung empfunden. So gebrach es ihm zuletzt an der restlosen Klarheit über den endgültigen Sinn und Standpunkt seiner eigenen Philosophie, die allzusehr aus- und umdeutbar, bald religiös, bald kritisch betont, zwischen den Extremen einer echten Begriffsmetaphysik und einer philosophischen Religion mehr, als einer Religionsphilosophie, umherschwankte.

Zur schiefen Beurteilung des Mannes und seiner Lehre mußte dieser Umstand vor allem wesentlich beitragen.

5. Beschluß.

Jacobi wollte eine objektive, transzendente Wirklichkeit, aus der sich die Relativität und Subjektivität des Bedingten und Endlichen aller Erfahrung herleiten lasse.

Zugleich aber wollte Jacobi auch eine Art von Erkenntnis, eine mehr, als gefühlsmäßige, eine gewissermaßen diskursiv unendliche Gewißheit über diese transzendente Objektivität.

Mit anderen Worten: Jacobi wollte eine Philosophie des unbedingt Irrationalen behaupten, gleichzeitig mit einem unbedingten Anspruch auf die Rationalität der irrationalen Realität.

Dieser Widerspruch war das Problem seiner Philosophie. Er wußte nun, als ein sorgfältiger und gelehriger Schüler des skeptischen Empirismus und der Kantischen Vernunftkritik, daß diese geforderte, intuitive Rationalisierung des Irrationalen der Verstand, oder der Erkenntnisbegriff, nicht leisten könne. Er bekämpfte die Versuche dazu als Spinozismus in allen seinen Abarten. Gleichzeitig leuchtete ihm ein, daß die Vernunft, an deren regulativem, bloß formalem Charakter er wortwörtlich festhielt, unter Berufung auf Kants Kritik der reinen Vernunft, gleichfalls außerstande sei, das gestellte Problem zu lösen. Wo die Vernunfterkenntnis den Kreis der rein logischen Topik verläßt, da fälscht sie ihre Ideen allein vermöge der Verstandesbegriffe zu realen, objektiven Gegebenheiten um. Die absolute Vernunft, das absolute Ich und das Absolute der Natur, als der Indifferenz des Bewußten und Bewußtlosen, sind nichts jenseits ihrer rein logisch-formalen Geltung.

Eine Geltung aber hat für Jacobi nur Sinn, wenn sie sich bezieht auf die Zweckmäßigkeit eines Verhaltens im Endlich-Sinnlichen zu einem Übersinnlich-Absolutwirklichen.

Spinoza bleibt auf den an sich erlaubten Wegen der Begriffsbildung aus dem unendlichen Material der Erfahrung. Er abstrahiert so lange von allen möglichen Merkmalen, bis er seinen allerhöchsten und allerleersten Begriff hat, und den nennt er dann deus sive natura.

Der Idealist, der in den Formen der Vernunft die Idee Gottes vorfindet, hat in dieser Idee, sobald er sie kategorial deutet, schon den allerhöchsten und allerleersten Begriff vorrätig. Er bedarf also nicht lange der Induktion. Er kann sogleich deduzieren. Er läßt aus dem logischen A der Thesis die ganze Welt der Gegensätze emanieren.

Das ist genau der umgekehrte Spinozismus. Die Folgen daraus sind mannigfaltig. Namentlich auf praktischem Gebiet, da, wo das Leben, wo das Problem der wertvollen Individuation in Frage kommt. Denn welchen Wert hat überhaupt das Individuelle, das Lebendige für diese logische Metaphysik? Offenbar nicht den geringsten. Für Jacobi aber ist „Darstellung des Lebens“ alles.

Ganz besonders aber wenden sich diese Folgen zum Schlimmen dort, wo Jacobi selber recht eigentlich die Lösung des Problems sieht. Verstand und Vernunft sind unfähig, das schlechthin Irrationale zu rationalisieren. Das Gefühl, im gewöhnlichen Sinn des Wortes, ist es selbstverständlich auch. Das Gefühl, als eine empirisch-subjektive Äußerung der psychischen Kausalität, hat für Jacobi denselben Wert, denselben Unwert, wie für Kant. Dies Gefühl gehört gänzlich der Welt des Bedingten, gehört ganz der Natur an. Und von der Natur ist noch nicht einmal eine unmittelbare Verbindung zum Geist, zum Denken, geschweige denn, zum Erkennen, Wissen und Fürgewißhaben. Jacobi, der der Vernunft die Intuition abspricht, hat sie der Sinnlichkeit gewiß nicht zuweisen können. Das Gefühl aber ist in der Sinnlichkeit beschlossen. Es blieb nichts übrig; Jacobi bedurfte eines vierten Vermögens, das die Stufenleiter von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft abschloß. Dies vierte Vermögen ist das Vermögen der Religion. Jacobi nannte dies Vermögen kühn: den Instinkt.

Jacobis Philosophie hat viele, irreführende Namen erhalten. Es nützt nichts; will man dieser Philosophie ihren selbstgewählten Namen geben, so nenne man sie die Philosophie des Instinkts, oder, gebräuchlicher, da Jacobi selber den Instinkt als das Vermögen der Religion unzweideutig kennzeichnete: kritisch-realistische Religionsphilosophie.[59]

In dem Vermögen der Religion glaubte Jacobi die gesuchte Lösung des paradoxen Problems gefunden zu haben, das die Rationalisierung des Irrationalen forderte. Im religiösen Erkennen, das nun seiner ganzen Natur nach kritisch unterschieden ist von allem Fühlen, Wahrnehmen, Begriffs- und Vernunftwissen, ist die Objektivität des Absoluten enthüllt. Nun bleibt freilich die Frage, wie dieses religiöse Erkennen und Wissen zu denken sei. Und da es ein durchaus über-logisches Wissen ist, so kann es in das logische Bewußtsein nur durch einen freien Akt der Vermittlung, oder durch Offenbarung eintreten. Diese Offenbarung kann durch ein direktes Wunder der Gottheit vorgestellt werden. Dieser Auffassung der christlichen Dogmatik bemüht sich Jacobi auszuweichen, obwohl er sie natürlich im letzten Grunde kaum umgehen kann. Jacobi zieht es vor, die Offenbarung in die Natur, in das Wesen der Individuationen aufzunehmen. Als natürliche Offenbarung schreitet die Influenz des Göttlichen im Endlichen wachsend fort mit jeder Stufe der Entwicklung, deren die endliche Individuation fähig ist. So beginnt sie als primitives Lebensgefühl bei den niedrigsten Lebenswesen, erhöht sich zum eigentlich sogenannten Instinkt (zum animalischen Gewissen der Selbsterhaltung) und vollendet sich im Vernunftwesen zum religiösen Glauben. Der Inhalt dieses Glaubens, das wahrhafte Wissen von Gott, aber ist übervernünftige Intuition; wenn auch ohne Verdienst des „Genies", denn sie ist Geschenk von Gott. Gnade. An diesem Punkt ist Jacobis Religionslehre beim besten Willen nicht mehr von dem durchschnittlichen Typus der Mystik zu unterscheiden. Hier aber

[59] Man sollte dieser Philosophie das Ehrenprädikat der „Kritischen" nicht entziehen, so sehr im Einzelnen, so sehr sogar im Prinzip die Kritik zu wünschen übrig ließ. Aber mir scheint, es ist historisch unzweideutiger, die Absicht durch den Namen zu kennzeichnen, als das Resultat. Wäre der zweite Gesichtspunkt maßgebend, so müßte in der Geschichte der Philosophie manche Umtaufe vorgenommen werden.

bekennt Jacobi selber: „Und welcher höhere und tiefere, intellektuelle oder sittliche Gedanke streifte denn wohl nicht an Mystik? Mystisch, durchaus geheimnisvoll ist der Beginn unserer Erkenntniß, die unbegreifliche Voraussetzung eines, alles Wahre, Gute und Schöne in sich fassenden und außer sich erzeugenden Urwesens".[60]

Wenn sich Jacobi trotzdem gegen die Unterstellung zur Wehr setzte, daß er den Obskurantismus begünstige und wenn er es weit von sich abwies, einer unklaren Gefühlsmystik „Lavaterischer Observanz"[61] das Wort zu reden, so besteht darin in der Tat kein Widerspruch. Denn was Jacobi von der praktischen Mystik wesentlich und entscheidend trennte, das war eben der unausrottbare Keim philosophischer Kritik, das war seine Humesche-Kantische Vorschule.

Jacobi war sich darüber vollkommen klar, daß eine religiöse Gottesgewißheit auch in der letzten Perspektive nicht soviel bedeuten könne, als daß wir im Grunde selber die Gottheit wären oder „machten"; was noch mehr ist: auch dies nicht, daß wir je die Gottheit inhaltlich erreichen, sie ausfüllen, daß wir Gott werden können. Darin war Jacobis Standpunkt sogar weniger gefährlich, als derjenige der moralischen Idealisten, etwa wie der Fichtes; denn Jacobis positiv entgegengesetzte Überzeugung war es, daß wir als Vernunftwesen durchaus schon und in jedem Augenblick das sind, was wir werden können: Menschen. Etwas in sich Vollkommenes heißt das, Endformen der Individuation an sich, die so unaufhebbar und unentbehrlich sind und bleiben, wie die Subjekt-Objektgegebenheit des Daseins selber, aus einem zeitlosen Willen Gottes in Ewigkeit so gewollt und gesetzt.

Die Personen in ihrer individuellsten Vollkommenheit, zusammengefaßt in der universalen Repräsentation der vollkommenen Menschheit, das ist das Ziel der „unendlichen Aufgabe", nicht ein mystisches Verlorengehen in Gott. Der Anfang alles Lebens nur ist mystisch. Das Ende ist vollkommenes Wissen, vollkommene Beherrschung der Bedingungen durch das Bedingte selber: Autonomie der vernünftigen Sinnlichkeit, oder der vollendeten Person.[62]

[60] S. W., Bd. III, S. 438.

[61] Vgl. Jacobis Briefwechsel, Bd. I, S. 469 f.

[62] Vgl. dazu das auf Seite 172—174 Gesagte.

Jacobi hatte aus dieser Stellungnahme zum sittlich-religiösen Endzweck den Vorteil und den Nachteil des Standpunkts der natürlichen Religion gegenüber dem der geoffenbarten Religion: er war einerseits mit seiner Erkenntnistheorie und Ethik gefesselt an seine religiösen Voraussetzungen; aber er geriet auf der anderen Seite auch nicht in die unlöslichen Schwierigkeiten, die sich die Wissenschaftslehre Fichtes bereitete, als sie dazu überging, das Wesen des sittlichen Fortschritts und des religiösen Endzwecks zu deduzieren.[63] Wo bei Jacobi eine natürliche Einheit vorlag, da ergab sich für den religiös gewendeten Idealismus eine mißliche und unüberwindliche Dualität der Interessen. Fichte fordert die Heroen, als die Genies der historischen Offenbarung. Jacobis natürliche Offenbarung erklärt uns alle ab avo für die wesentlichen Genies der religiösen Sittlichkeit, kraft unserer Individuation. Das Heroentum, das bei Fichte prinzipiell gemeint ist, hat daher für Jacobi nur den relativen Wert einiger, besonders fortgeschrittener Persönlichkeiten, die ihren vollen Wert als Menschen bestenfalls erreichen, niemals aber überspringen. Jacobi hatte dort seinen Sprung vom Unbedingten ins Bedingte schon hinter sich, so oder so, wo Fichte sich vergebens mühte, den hiatus per irrationalem zum Schluß noch auszufüllen. Es wäre Unsinn, darum bei Fichte einer Theorie der doppelten Wahrheit nachzuspüren, die eine fürs Erkennen, die andere für den Lebensglauben; aber der Vorwurf hat dann auch bei Jacobi kein größeres Recht; denn es ist Geschmackssache, an welches Ende seiner Philosophie ein jeder die Geheimnisse verlegen will, deren er beim besten Willen nicht glaubt entraten zu können. Die Wahrheit von alledem ist doch schließlich die, daß Jacobis Philosophie so gut eine Metaphysik ist, wie die

[63] Ein kurzer Vergleich mag dies erläutern: Jacobis „göttliche Vorsehung" ist das synthetisierende Prinzip von Subjektivität und Objektivität, die bei Jacobi die Stelle der Fichteschen Thesis und Antithesis vertreten mögen. Bei Jacobi ist also die Synthesis vorgeordnet; sie ist das begriffliche und faktische prius, die absolute Freiheit. Das thetische Ich und das Zweck-Ich Fichtes zeigen das umgekehrte Verhältnis. Die Synthesis ist nachgeordnet.

Fichte: Thesis → Antithesis, ↘ ↙ Synthesis.

Jacobi: Synthesis, ↙ ↘ Thesis ⟷ Antithesis.

Das Erste ergibt einen unendlich fortschreitenden, dialektischen Prozeß, das Zweite ergibt eine im Total gegebene, unendliche Realität.

des älter gewordenen Fichte und wie die Schellings und Hegels. Und was ist dabei besonders Bedenkliches, sogar im Rückblick auf Kant? Freilich, solange man es unterläßt, die Vernunft oder die Tatsache der Religion zu verabsolutieren und zu substanzialisieren, solange hält man sich frei von Metaphysik und vom Konstruieren des Unbedingten und Realen. Solange bescheidet man sich, den Gegenstand der Erkenntnis und den Erkenntnisprozeß selber zu analysieren und hält sich in den kritischen Grenzen einer „Wissenschaftslehre".

Aber auch Kant hat die Metaphysik keineswegs ausrotten, er hat sie vielmehr nur kritisch durchleuchten und sie in ihren falschen Anmaßungen zurechtweisen wollen. Er schrieb seine Prolegomena zu einer jeden, künftigen Metaphysik nicht als eine vorgreifende Ironisierung aller zukünftiger Metaphysiker, sondern als eine Orientierung, nötigenfalls auch Warnung, gegenüber den vielfältig verwirrten und verwirrenden Ansprüchen des halbnaiven Denkens. Die Prolegomena nun hat Jacobi mit so vielem Nutzen gelesen, als nur irgendein anderer der Philosophen nach Kant. Im Grunde ist denn auch, nachdem die Differenz so oft und so ausführlich hervorgehoben worden ist, die umgekehrte Ansicht nicht gänzlich zu verwerfen, daß alle die vielbeschrienen Gegensätze der Jacobischen und der idealistischen Philosophie doch auf dieselbe Sache hinauslaufen. Denn ob nun die Lehre von der absoluten Vernunft sich in der Folge zu einer Art von Vernunftreligion befestigte, oder ob die Lehre von der objektiven Religion damit endigte, daß sie als Äußerung einer ihrem innersten Wesen nach religiösen (Jacobi sagt: „vernehmenden") Vernunft heraustrat, das kann gelegentlich einem bloßen Wortstreit verzweifelt ähnlich sehen und fast als ein unwesentlicher Unterschied angesehen werden.

Es bleibt trotzdem und allerdings dabei, daß gerade in den explizierteren Teilen der entgegenstehenden Lehren die verschiedenen Konsequenzen bis zu Weltanschauungsgegensätzen sich zu entzweien vermögen. Denn in diesem Sinne ist es freilich nicht gleichgültig, ob mit einem allgütigen, allmächtigen und allgegenwärtigen Gott begonnen wird, oder ob es erst am Ende einer uninteressierten, nur mit „logischem Enthusiasmus" geführten Untersuchung dahin zu kommen scheint, daß der Beschluß religiös oder metaphysisch ausfallen muß.

Für diese wechselweisen Anziehungen und Abstoßungen, die zwischen einer Metaphysik der Religion und einer Metaphysik der Vernunft obwalten, waren die wechselvollen Beziehungen Jacobis zu seinen idealistischen Zeitgenossen das konforme Bild. Nur wer sich so findet und wieder abstößt, wie Jacobi und Fichte etwa, kann sich so lieben und hassen, verehren und verspotten, wie es im Kreise jener Männer Sitte geworden war.

Was darum von Jacobi und seinem Werk bleibt, ist dies:

Nach der Anerkennung der Kantischen Kritik war eine Metaphysik alten Stils nicht mehr möglich. Trotzdem konnte damit das Bedürfnis nach Metaphysik, das Kant selber kritisch als unumgänglich nachwies, nicht verschwinden. Kant selber dachte nicht daran, sie in ihren Grenzen angreifen zu wollen, nachdem sie außerhalb ihrer Grenzen vernichtet war. Es war also gewissermaßen durch die Kritik die Aufgabe gestellt, die Metaphysik neu zu fundamentieren. Da waren nun mehrere Wege zu diesem Ziel. Nur der eine Weg über das begriffliche Erkennen war gesperrt.

Die Kantianer wählten den Weg, der über die Verabsolutierung des überbegrifflichen Vermögens der Urteile führte. Sie benutzten den teleologischen Charakter der Vernunft zum neuen Systembau, in dem der sinnverleihende Endzweck dem innersten Wesen der Urteilskraft selber entnommen war: nämlich als Idee eines höchsten und abschließenden Urteils. So kam „der geschlossene Kreis der Wissenschaftslehre" zustande. Andere wählten den anderen, offenen Weg, der über das Vermögen der Sinnlichkeit und der sinnlichen Erfahrung führte. So heftete sich an Kants Kritik eine neue Psychologenschule. In der Verabsolutierung der psychologischen Grundtatsache einer objektiven Gegebenheit fand diese das neue Prinzip ihrer skeptischen Metaphysik.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Jacobi einen eigenartigen und höchst interessanten Weg einschlug, indem er die Tatsache der Religion seiner Metaphysik zugrunde legte. Die Religion, als der Ausdruck für die Idee des Heiligen, ist keineswegs abzutun mit einer summarischen Einordnung in die Kapitel der Psychologie und Ethnologie. Als „Tatsache des Bewußtseins" hat diese Idee einen logischen Wert. Das hat Kant vor allem anerkannt, indem er diesem Gegenstand eine besondere Bearbeitung widmete. „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" enthält die

Anerkennung der Idee des Heiligen, über alle psychologische Bedingtheit hinaus.

Jacobi nun hat den Versuch gewagt, eine Metaphysik nicht auf der Idee der Wahrheit, sondern auf der Idee des Heiligen aufzubauen. Er war sich dabei bewußt, daß dies nur dann möglich war, wenn sich die Idee des Heiligen prinzipiell über die Ideen des Wahren, Guten und Schönen erheben ließ, so daß die zu allem Wissen unerläßliche Idee der Wahrheit sich in der Idee des Heiligen auf irgendeine Weise „aufgehoben" wiederfand. Buchstäblich ist denn auch dies das ganze Bemühen Jacobis gewesen, die Idee der Wahrheit als in der Idee des Heiligen enthalten nachzuweisen und die schwierigen und verschränkten Abgrenzungen vorzunehmen, die sich aus einem solchen konzentrischen Zusammenwirken der formalen und der metaphysischen Erkenntnis- und Gewißheitsmächte ergeben.

Für prinzipiell falsch und unmöglich darf man aber trotz aller Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten diesen Versuch nicht in Bausch und Bogen erklären. Denn kritisch möglich ist dieser Versuch zur Verabsolutierung der Idee des Heiligen ebensowohl, wie der Versuch zur Verabsolutierung der Idee der Wahrheit in einer Metaphysik der Vernunft.

Mindestens ist schon wertvoll genug, was sich etwa aus dem Mißlingen eines solchen Versuchs lernen läßt. Dahin gehört alles, was sich Jacobi an gröberen oder feineren Verstößen und Entgleisungen fraglos hat zuschulden kommen lassen; dahin gehört vor allem die Einsicht, daß es unstatthaft ist, durch den nachträglichen Schritt zur Verabsolutierung der Idee der Wahrheit, eine Art von Rückversicherung abzuschließen gegen die Gefahr der schon vollzogenen Verabsolutierung der Idee des Heiligen. Dadurch gerät das ganze Unternehmen in die heillose Sackgasse der Scholastik und der gröbsten Begriffsmetaphysik, wie zur Genüge gezeigt worden ist.

Alles hängt bei diesem Unternehmen davon ab, daß aus dem einmal genommenen Standpunkt aus die Subordinations- und Koordinationsverhältnisse der einzelnen Faktoren unverwirrt in einem genauen Zusammenhange bleiben, wobei denn freilich die Idee des Guten und die Idee des Schönen, als die Keimpunkte der Sittenlehre und der Kunstlehre, sich schwierig zu machen drohen

und manche Komplikation mit der Erkenntnislehre einerseits, sowie mit der, sie ja gleichfalls „aufhebenden" Idee des Heiligen andererseits, herbeiführen müssen.

Dies, wie es sich alles in der Philosophie Jacobis nun recht und schlecht zusammenfinden und auseinanderlegen wollte, zu zeigen und darzustellen, war die wesentliche Aufgabe.

Mehr über die Resultate dieser Arbeit sagen, hieße: selber mit Philosophieren beginnen und darlegen, was als Resultat eigenen Denkens sich mit Jacobis Lehre verträgt, und was nicht. Dem möchte sich, was nur Darstellung und objektive Kritik sein wollte, entziehen.

Auch ein Urteil darüber, in welchem Maße die Grundgedanken der Jacobischen Philosophie in der Arbeit der gegenwärtigen Philosophie lebendig und mächtig sind, mochten diese Blätter beim Leser und Kenner der Zeitgedanken mehr anregen, als selber aussprechen. Denn dies Urteil muß notwendig nach dem eigenen, philosophischen Standpunkt des Urteilenden ausfallen und kann sich nicht im historischen Abschätzen halten. Ganz ins allgemeine läßt sich freilich wohl unschwer erkennen, daß allenthalben, in der Begriffs- wie in der Urteilslehre, in der Erkenntnistheorie wie in der Ethik, in der Religionsphilosophie wie in der Metaphysik, die eigentümlichen Gedanken der „Glaubensphilosophie" aufs neue diskutiert werden; und zwar ebensowohl von solchen Denkern, die von der idealistischen, wie von solchen, die von der psychologistischen Seite der nachkantischen Epoche herkommen.[64]

Zur Kritik dieser Philosophie aber, wie auch zur Kritik ihrer Kritik ist das Wesentliche schon gesagt worden. Es läßt sich in Kürze zusammenfassen:

Von Anfang an setzte sich Jacobi, nicht ohne eigene Schuld, allerhand schiefen Beurteilungen aus. Man nannte ihn achselzuckend oder spottend einen Gefühlsphilosophen. Früh gewohnt,

[64] Einen Beitrag zur ungefähren Zusammenstellung und Gegenüberstellung solcher moderner Versuche, die Wissenschaftslehre auf eine praktische Anerkennung, oder auf einen „Glauben" zu stützen, gibt Richard Kuhlmann: „Die Erkenntnislehre Friedrich Heinrich Jakobis, eine Zweiwahrheitentheorie". (!) (Erster Band der Münsterschen Beiträge zur Philosophie, Leipzig 1906.) Der Verfasser der nicht überall sehr glücklichen Schrift nennt Ritschl und seine Schule, Kaftan, Windelband und Rickert auf der einen, Münsterberg auf der anderen Seite.

alt getan. Man nennt ihn auch heute noch vorzüglich so. Daran ist nur das eine fatal, daß der Begriff des Gefühls soviel sagt, daß er gar nichts mehr zu sagen scheint. Für Jacobi aber ist der Begriff des Gefühls, wo er ihn in seine Terminologie überhaupt mit Überlegung einführt, klar bestimmt als einheitliche Gewißheit der Vernunft. Das Vernunftgefühl ist Ausdruck für die Allgegenwart des logischen und des sittlichen Gesetzes. Es muß nun ganz beiseite bleiben, wie oft Jacobi sorglos diesen Begriff des Vernunftgefühls dadurch mit dem Begriff des sinnlichen Empfindens oder des pathologischen Gefühls vermischt, daß er kurzerhand hier wie dort vom „Gefühl" spricht.

Die Schwierigkeit liegt im Begriffe des Vernunftgefühls selber. Im Grunde soll damit nichts anderes ausgedrückt werden, als dies, daß die Kritik der Vernunft in ihrer Geltung beruhen müsse auf einer Vernunftanwendung, die der Kritik vorausgeht und darum unmittelbar, vor der Kritik, und das heißt: „gefühlt" ist; mit andern Worten: die Vernunft ist als Gegenstand der Erkenntnis Gesetz, als Subjekt der Erkenntnis Gefühl, oder absolute Unmittelbarkeit; die Vernunft ist im „Wissen" formal, im „Leben" real.

Diese (Gefühls-)Realität der Vernunft deutet nun in einer ganz anderen Weise, als es die „Ideen" der Kantischen Kritik vermögen, auf eine absolute Objektivität: das Vernunftgefühl deutet, mit Hilfe der Erfahrungsobjektivität des Instinktes, auf die metaphysische Objektivität Gottes.

So wird das Vernunftgefühl zum Erzieher zur Religion; eine Aufgabe, die das Vernunftgesetz niemals zu erfüllen vermag, da innerhalb der kritischen, das heißt der gewußten Vernunft der Wille zur Idee, immer auf sich selber zurückgestoßen, in formaler Autonomie erhalten wird.

Das „Gefühl" ist aus dieser Doppeltheit seiner Beziehung auf Wissen und Leben, im Sinne Fichtes, nicht herauszuheben, ohne daß man die Wurzeln des Jacobischen Systems verletzt oder gar zerstört: die Norm der Wahrheit muß eingebettet bleiben in die Norm des Heiligen; und das Heilige das ist die Vernunfteinheit, hypostasiert zur metaphysischen Welttotalität. —

Soweit Verständnis und Kritik.

Darüber hinaus bleibt nur Ablehnung oder Neuaufnahme

aller der hier begrabenen Probleme, systematisches Philosophieren. Dies aber darf noch einmal gesagt werden: nichts ist leichter, als über Jacobi zu Gericht zu sitzen, wenn man saubere Begriffe und einiges kritisches Salz besitzt.

Aber es ist trotzdem ungerecht, nicht über den Wortlaut und über die Unbeholfenheiten des vorliegenden Werkes hinaussehen zu wollen und zu verkennen, daß Jacobi mindestens die Ehre des Pioniers gebührt; seinem Werk aber der Wert einer Arbeit, die selbst im Irrtum dies geleistet hat, daß sie Schwierigkeiten zeigte in Zusammenhängen, die vor ihm keiner mit gleicher Energie ergriffen hatte.

Es ist darum gerecht, ihn als Ethiker und Religionsphilosophen gelten zu lassen, wenn man ihn auch etwa als Erkenntnistheoretiker neben Kant und Hegel gering schätzen mag. Denn als Ethiker war er historisch vom größten Einfluß auf Gegenwart und Zukunft, als Religionsphilosoph aber legte er überhaupt einen neuen Grund und zeigte als der erste den unheilbaren Widerspruch, der im Begriff der Vernunftreligion verborgen liegt. In der Einsicht in diese Probleme rivalisiert er in Wahrheit mit Kant, gleichgültig, wie man seine Lösungsversuche dazu einschätzen will. Und es ist schwer, sein zentrales Problem, das ihm vielleicht ungelöst entglitten ist, das aber die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts beherrscht und den Geist des zwanzigsten Jahrhunderts gemacht hat, besser zu lösen, als er: das Problem, das im Gegensatz von Individualismus und autonomer Sittlichkeit einerseits, und von Universalismus und objektiver Normierung der Wirklichkeit andererseits versenkt ist.

Hier hat Jacobi, deutlicher und energischer, als alle anderen Philosophen seines Jahrhunderts, *elementare Antinomien der Logik und der Metaphysik der Vernunft* gesehen und ehrlich herausgestellt.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	JUL 20 1949		
C28 (449) M50			

COLUMBIA UNIVERSITY
0032201524

APR 7 1909

E STECHERT & CO NEW YORK